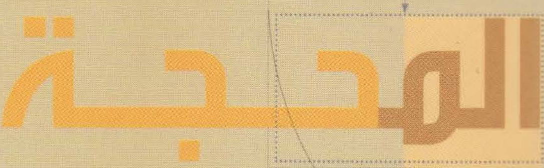






مجلة متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

من الملف:

- العدالة قاعدة فقهية ومقصداً
- المصلحة في الفقه السياسي الإسلامي
- أوائل أبي حامد الغزالي في المقاصد
- مقاصد الشرع دراسة عامة
- الفكر المقاصدي عند أبي الحسن الغماري

دراسات وأبحاث:

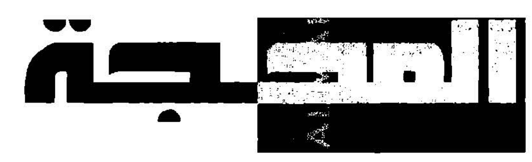
- المسألة الاصطلاحية في فلسفة طه عبد الرحمن
- نهضوية الفلسفة عند طه عبد الرحمن
- تجديد المأصول للمنقول في منهجية طه عبد الرحمن
- دراسة في التكوثر العقلي عند طه عبد الرحمن

16

ملف العدد:

في فلسفة الفقه
مقاصد الشريعة وأهدافها

تصدر عن معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)



العدد السادس عشر - ٢٠٠٨ - ١٤٢٩ هـ.
مجلة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية
تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٢



رئيس التحرير
شفيق جرادي
مدير التحرير
محمد زراقط
المدير المسؤول
بدري معاوية
هيئة التحرير
أحمد ماجد
حبيب فياض
سمير خير الدين
طارق عسيلي
Fadel Graphic
تصميم غلاف: Idea Creation

٥٠ل.ل - عمان: ٤ ريالات - سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٣ دينارات - اليمن: ٢٢٥ ريالاً - قطر: ٢٠ ر

الكويت: ٢ دينار - الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١.٥ دينار - المغرب: ٢٥ درهماً - دول الإتحاد الاوروبي: ٥ يو

بريطانيا: ٤.٥ جنيه - اميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - استراليا: ١٠ دولارات - الدول الاوروبية الأخرى: ٨ دولا

سوريا: ٢٠ دولاراً - اوروبا واميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٣٠ دولاراً - المؤسسات الرسمية والخاصة:

ترسل الاشتراكات والمراسلات
باسم رئيس التحرير على:
العنوان التالي: معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
لبنان - بيروت - حارة حريك
الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢
أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩

أسعار الإعلانات: غلاف خارجي: ١٥٠٠ دولار
غلاف داخلي ٨٠٠ دولار - صفحة داخلية: ٤٠٠ دولار

E-mail: almahajah@shurouk.org

قواعد النشر في المجلة

١- تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها).

٢- أن لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، وأن لا يزيد عن ١٠٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣- يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتفاق مع الباحث.

٤- يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥- يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما ينشر في المجلة يعّبر عن رأي صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

المحتويات

ملف: طه عبد الرحمن فيلسوف الحداثة الاسلامية

الافتتاحية

في فلسفة الفقه
مقاصد الشرع وغاياته

فلسفة الفقه مصطلح من المصطلحات التي كثر تداولها في العقدين الأخيرين، إلى جانب غيرها من المصطلحات المشابهة، مثل: فلسفة الدين، وفلسفة القانون، وفلسفة العلم إلى آخر سلسلة الفلسفات المضافة. التي تمثل في ما تمثل اشتغالا علميا على العلم نفسه، ونظرة إليه من الخارج، بهدف تحديد غاياته وإطاره الموضوعي، وسبل تطويره وقواعده الناظمة له والمؤدية إلى حركيته أو جموده. ومن بين هذه الفلسفات فلسفة الفقه، التي تخضع للرؤية نفسها وتنطلق من الموقع نفسه، الذي تنطلق منه سائر الفلسفات المضافة؛ أي من خارج علم الفقه، مع فارق بين فلسفة الفقه وغيرها من الفلسفات وذلك أن من الممكن الاشتغال على الفقه من خارجه، ولكن من داخل الدين نفسه، ولا يشترط في فلسفة الفقه أن تكون من ضمن نطاق العقل وحده. وربما كان هذا على خلاف حال فلسفة الدين؛ حيث إنها اشتغال على الدين نفسه، وبالتالي ينبغي أن تكون نظرة إليه من الخارج، وخارج الدين ليس إلا العقل.

ولكي لا يكون في الأمر تغريرا، وحذرا من العودة علينا؛ لأن المغرور يرجع على من غره، من المناسب أن نشير إلى أن ما يسمى بفلسفة الفقه ليس بدعا من العلم وإعجازا غير مسبوق، بل إن كثيرا من الأبحاث التي يشتمل عليها عنوان فلسفة الدين كانت مطروحة في علوم أخرى كأصول الفقه وغيرها من الميادين العلمية التي طرقها مفكرو الإسلام الأوائل. وليس هذا القدم خاصا بفلسفة الفقه، بل إن كثيرا من مسائل فلسفة الدين لها جذور وأغصان مورقة، وربما

ثمار يانعة في العلوم الإسلامية كافة ومنها علم الكلام. فهذه فلسفة الدين تضم في نظامها حبات من المسائل المطروحة في علم الكلام: من البرهان على وجود الله، إلى مسألة الشر، إلى المعجزة أو العجيبة كما يسميها بعضهم.... إلى غير ذلك مما هو معروف للقارئ اللبيب. وربما انحصر الفارق في المنهج والمنظور والهدف.

وعلى أي حال، ولكي لا نطيل مراوحة في المقدمات ودورانا في البدايات، ندعي أن عددنا هذا يعالج مجموعة من الأفكار التي تندرج في دائرة فلسفة الفقه، وتدور رحاها حول المقاصد قطبا، ونقطة ارتكاز.

مقاصد الشريعة وغاياتها:

ارتبط مصطلح المقاصد باسم واحد من أبرز من كتب حول المقاصد وحرر أفكارها، وهو الفقيه الأصولي أبو إسحاق الشاطبي (توفي: ٧٩٠هـ.-١٣٨٨م.) في كتابه الذي أوصى به الشيخ محمد عبده خيرا وربما كان ذلك أحد أسباب شهرته التي طارت في الآفاق. وليس الشاطبي صاحب قصب السبق في باب المقاصد، بل سبقه إلى هذه الإلماعات بعض أسلافه، كالغزالي والقرافي، وبين هؤلاء الأعلام تشابه في المصطلح وبعض النتائج والأفكار على نحو ما طرح في إحدى مقالات هذا العدد. فالغزالي أشار إلى المقاصد في بعض كتبه عادا إياها خمسة، وأتى بعده القرافي ليضيف إليها العِرْض بوصفه مقصدا من المقاصد، الأمر الذي لم يقبله الشاطبي، وأتى الخَلف من بعد هؤلاء الأعلام ليعيدوا إلى فكرة المقاصد رونقها، ويبثوا روح البحث فيها من جديد، ومن هؤلاء المعاصرين عدد من الكتاب والباحثين منهم الطاهر بن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" الذي خالف في عد العرض مقصدا مستقلا، وارتأى ضم الحرية إلى هذه المقاصد، ثم أتى من بعده، علال الفاسي في كتابه "مقاصد الشريعة ومكارمها"، ليساهم في إحياء البحث في المقاصد في القرن العشرين، بما يتناسب مع روح القرن وحاجاته.

منطلقات نظرية المقاصد:

تقوم فكرة المقاصد على مجموعة من الأسس والمسلمات، التي لا بد منها قبل القول بالمقاصد؛ بعضها يعد علة فاعلية للمقاصد، إن صح التعبير،

وبعضها الآخر يعد علة غائية، أو فقل حاجة دعت إلى البحث في المقاصد. فمن النوع الأول تمكن الإشارة إلى الاعتقاد بكون الأحكام الشرعية معللة بالأغراض والغايات؛ أي أن الله عندما شرع الأحكام على اختلاف ألوانها وأشكالها، شرعها لا لحاجة منه إليها، ولا لرغبة له فيها، وإنما شرعها لما في متعلقاتها من مصالح ومفاسد، وهذه المصالح تجمعها عناوين خمس أو أكثر أو أقل على الاختلاف في عدد المقاصد، وهي في النموذج الشاطبي: العقل، والدين، والمال، والنفس، والنسل. وحول هذه الأقطاب الخمسة تدور رحى الأحكام الشرعية جميعا. فقد حرم الله الخمر حفظا للعقل، وحرم الفسق حفظا للدين، وحرم السرقة حفظا للمال، وحرم القتل حفظا للنفوس، وحرم الزنا حفظا للنسل.

هذا ما يمكن عده علة فاعلية أدت بالشاطبي وغيره إلى القول بوجود مقاصد للشريعة، وأما العلة الغائية التي دعت إلى البحث حول المقاصد فهي، مجموعة من القواعد الأصولية لا تتم فاعليتها، إلا على ضوء المقاصد ووفق هديها. ومن ذلك قاعدة المصالح المرسلة، وهي ما يمكن تسميته بمنطقة الفراغ التي تركتها الشريعة إفساحا في المجال لما يستجد على حياة الناس، ويؤمّن للشريعة مرونتها في مواجهة الأحداث التي يحبل بها الزمن، والدهر حبلى ليس يدرى ما تلد! ويمثلون لما يتأسس من الأحكام على المصالح المرسلة: الإلزام بتسجيل العقود، من زواج وبيع عقار وغير ذلك. والقياس أيضا نموذج من النماذج التي يساعد النظر المقاصدي على توضيح الموقف منها، فعندما تكتشف المصلحة الكامنة في حكم، أو فقل عندما يكتشف مقصد الحكم تسهل الفتوى فيه، وإبداء الرأي الأقرب إلى الصواب على حد اعتقاد المؤمنين بالقياس وبالمقاصد. وعلى أي حال، يحتاج الخوض في تفاصيل الآثار المترتبة على النظر المقاصدي إلى صفحات من البحث واستعراض النتائج لسنا بصدده، وإنما تكفينا الإشارة والتلميح عن التطويل.

المقاصد بين العام والخاص:

لقد اختلف فقهاء المسلمين في كليات الفقه كما تفاصيله وجزئياته، اختلافا أحسنوا إدارته حينا وأساؤوا حينا، ولا نقول تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم، حيث إننا أهل أمة نتوارث ما كسب السلف، ونتفيأ بظلال ما غرسوا، ونأكل ثماره الجنية، كما أننا ما زلنا نداوي آلام شوك زرعوه وتركوا لنا بعضا منه. وربما في هذا السياق تقع إحدى مقالات

هذا العدد حول الوحدة المؤسسة على المصلحة الإسلامية العامة. وعلى أي حال قيل: إن العلة الفاعلية للمقاصد مشتركة بين الفقه الإمامي والفقه السني؛ حيث إن كلا الفقهين يؤمن بربط الأحكام بالمصالح والمفاسد، على اختلاف وتنوع تشير إليه إحدى المقالات التي قد يجد فيها القارئ ما لا يروق له، وربما لا يروق لنا أيضا، ولكنها فكرة مطروحة للنقاش، وضرب الرأي بالرأي، وقرع الحجة بالحجة.

هذا ولكن الفقه الإمامي كما يقول عدد من الباحثين لا يحتاج إلى نظرية المقاصد ولا إلى النظر المقاصدي، إلا من باب الترف ولزوم ما لا يلزم؛ حيث إنه إذا دعت الحاجةُ الفقهَ السنيَّ إلى البحث عن المقاصد والمصالح المرسلة وغير المرسلة، لقَصْر عصر النص عنده على فترة زمنية محددة بحياة النبي ﷺ، فإن الفقه الإمامي في غنى عن ذلك؛ بالنظر إلى استمرار عصر النص إلى زمن أطول، بواسطة الأئمة الذين يروون عن النبي ويبثون علمه بين الناس. وبذلك وصلت إلى الفقه الإمامي درر من الفقه النبوي كانت مستودعة عند أهل بيته، أغنت أتباعهم عن اللجوء إلى القياس والمصالح المرسلة وسد الذرائع وفتحها... وبالتالي أغنتهم عن البحث حول المقاصد بما هي وسيلة لضبط هذه المصادر الاجتهادية التي لا ينظم شتات عقدها إلا البحث المقاصدي المؤطر للبحث الفقهي.

هذه هي الدعوى، ولكن هذه الدعوى تواجه بموقف يحاول طرح رؤية مقابلة تماما، حاصلها أن الفقه الإسلامي (الإمامي منه والسني) أصل لفرعين، مهما اختلفا فإنهما سوف يرتدان إلى أصل واحد، هو القرآن الكريم وتتلوه السنة النبوية الشريفة.

دواعي البحث المقاصدي في الفقه الإمامي:

إذا كان ما ذكر أعلاه بعض دواعي النظر المقاصدي في الفقه السني ولا ندعي حصرها بذلك أبدا، فإن الرؤية التي نحن بصددها تحاول البحث عن دواعي النظر المقاصدي في الفقه الإمامي:

١- يعتقد بعض فقهاء الإمامية بأن الشريعة الإسلامية تركت بعض المواقع الخالية من الحكم، تحسباً لمستجدات المكان والزمان، وفتحاً لباب تطور الفقه وحركيته، وطلباً لمزيد من المرونة في حركته. ومجموع هذه المواقع الخالية ما يسميه الشهيد السيد محمد باقر الصدر بمنطقة الفراغ

التشريعي. وهنا يقول أصحاب هذه الرؤية ألا تمثل المقاصد مضافا إلى القواعد العامة التي أقرتها الشريعة وسيلة من وسائل ملء منطقة الفراغ التشريعي المذكورة.

٢- إذا كانت مستجدات الزمان، وقصور النصوص الدينية المباشرة عاجزة بطبعها عن استيعاب حوادث الأيام التي لا تتناهى، أدت بالفقه السني في مرحلة مبكرة، إلى اللجوء إلى النظر المقاصدي أو غيره، فإن الفقه الإمامي على الرغم من الطول النسبي لعصر النص عنده، فإنه وصل بعد طول العهد بعصر النص إلى مرحلة يعاني فيها فقهاء الإمامية ما عاناه إخوانهم من أهل السنة في وقت مبكر.

٣- يؤمن بعض فقهاء الإمامية، وعلى رأسهم الفقيه العارف بزمانه، السيد الخميني، بأن الزمان والمكان، لهما أثرهما في الاجتهاد وتبدل الأحكام. وقد أفتى في عدد من المسائل وفق مقتضيات الزمان التي أدت إلى تبدل بعض الأحكام باعتقاده، ومن ذلك فتواه في حل الشطرنج في السنوات الأخيرة من حياته، بعد أن كان يفتي بحرمته. وما دعاه إلى تغيير فتواه اعتقاده بأن الزمان أدى إلى تبدل الموضوع، ما أدى إلى تبدل الحكم. والسؤال هو: ألا تمثل المقاصد أحد النماذج الإرشادية التي تهدي الفقيه إلى اكتشاف أحكام ما استَجَدَّ من وقائع، أو تَبَدَّل من موضوعات؟

٤- يؤمن أكثر أصوليي الإمامية، إن لم نقل كلهم، بفكرة التزاحم بين الأحكام في بعض الحالات، وقد حاولوا اكتشاف القوانين الناظمة لها في مسألة من أعقد مسائل علم الأصول، هي مسألة الترتب. وهنا أيضا يسأل أصحاب هذه الدعوى: إذا كان تقديم حكم على حكم من باب التزاحم، يتوقف على معرفة الحكم الأهم، فلماذا لا يستعان بالمقاصد لتكون وسيلة من وسائل اكتشاف أهمية الأحكام، وبالتالي تقديم الأهم منها على المهم نظرا لاشتمال الأهم على مقصد أهم؟

٥- يختص الفقه الإمامي بفكرة الأحكام الولائية، كما يسميها بعض الفقهاء، أو الأحكام التدبيرية كما يسميها آخرون. ويذكر بعض الباحثين أمثلة للأحكام الولائية من عصر النبي صلى الله عليه وآله، منها: تحريمه للحم الحمير كي لا تفنى فلا يبقى للمسلمين ما يحملون عليه، أو يركبون ظهره. ولو وقف الأمر على النبي (ص) لهان الخطب، فهو من لا ينطق عن الهوى ولا يحتاج إلى معلم بعد أن علمه ربه، وزاده علما استجابة منه لدعائه وطلبه

المزيد. ولكن الحال يختلف عندما ننتقل من زمن النبي (ص) إلى ما بعده من العصور؛ حيث تدعو الحاجةُ الحاكمَ الذي يرغب في إدارة الدولة وفق أحكام الإسلام وعلى ضوء هداياته، والدولة كما هو معروف ظاهرة لا تستغني عنها أمة من الأمم أو مجتمع من المجتمعات، عندها تكون المقاصد والنظر المقاصدي أحد المسعفات لهذا الفقيه الحاكم.

٦- في الفقه الإسلامي عموما مشكلة مشهورة بين الفقهاء تمثل إحدى المعضلات التي تواجههم في البحث الفقهي، هي مشكلة التعارض بين الأخبار المنقولة عن النبي (ص) أو غيره ممن يستند إلى أقوالهم في استنباط الأحكام. وقد تدبر الفقهاء أمر حالات التعارض بين الروايات. وهنا أيضا يسأل المقاصديون من فقهاء الإمامية ألا يساعد النظر المقاصدي على الموازنة بين الروايات والأخذ بالأوفق منها بمقاصد الشريعة والفقه الإسلامي؟

بعد هذا العرض السريع ربما كان من المبرر لأصحاب هذه الدعوة فتح باب المقاصد في الفقه الإمامي كما فتحت في الفقه السني.

من تاريخ المقاصد عند الإمامية:

مضافا إلى ما تقدم يتذرع دعاة المقاصد عند الإمامية بتاريخ الفقه الإمامي لإثبات دعوى مقاصدية الفقه الإمامي، وشاهدهم على هذه الدعوى سبق بعض مؤلفي الإمامية إلى التدوين في مجال تعليل الشريعة وأحكامها ومن ذلك أشهرُ كتبِ العلل، وهو كتاب محمد بن علي بن بابويه القمي (٣٠٦-٣٨١هـ- ٩١٨-٩٩١م.)، الشهير بالشيخ الصدوق، وهو كتاب: «علل الشرائع»، يضاف إلى ذلك نصوص عدة تكشف عن اعتقاد مباشر بالمقاصد، أو على الأقل عدم اتخاذ موقف سلبي من فتح باب النظر المقاصدي. ومن ذلك هذا النص لابن أبي جمهور الإحسائي من علماء القرن التاسع الهجري: «الفقه: «هو» العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية. وموضوعه: أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء أو التخيير، ومسائله: مطالبه المثبتة فيه... ومجموعه: لمصالح العباد، إما لجلب نفع أو دفع ضرر، إما دنيوي أو أخروي. فالأخروي العبادات، والدنيوي إن لم يفتقر إلى عبارة فأحكام، فإن افتقر«إلى عبارة»: فإما من طرفين فعقود، أو من طرف فإيقاع، وكلها لحفظ مقاصد خمس: «هي» الدين، والنفس، والمال، والنسب، والعقل.»[1]

وقبله المحقق الحلي من علماء القرن الثامن، يقول في باب النقد والرد:

«لأنا نقول: نحن نعلم من مقاصد الشرع أن العقود وسائل إلى ثمراتها، وأنه لا وجه لها إلا كونها وسيلة فيسقط الاحتمال (أي احتمال أن يكون تشريع العقود لا لما فيها من التوصل بها إلى مقصد محدد)»[٢].

ونكتفي بهذه النصوص لما فيها من الصراحة، ولا نلزم أنفسنا بتتبع ما يمكن تصنيفه في دائرة البحث المقاصدي على الرغم من عدم الإشارة الصريحة إلى ذلك.

مع العدد:

يحتوي هذا العدد على مجموعة من المقالات التي أطلت على المقاصد في بعض تفاصيلها فكانت لنا حول مفهوم المصلحة مقالتان إحداهما حول دور المصلحة في العمل السياسي الاجتماعي، والثانية حول التأسيس للوحدة الإسلامية على مفهوم المصلحة. ومن مقالات العدد كانت لنا مقالة حول العدالة، وأخرى حول سبق الغزالي وتقدمه على غيره من العلماء في باب المقاصد. وقد خصصنا في هذا العدد ملفا للبحث حول نتاج الفيلسوف الإسلامي طه عبد الرحمن، تكريما منا لدراساته الفلسفية الجادة، وسعيه الدؤوب للسير قدما بالبحث الفلسفي في العالم الإسلامي. وفي الختام تأمل إدارة المجلة والعاملين فيها أن يكون في هذا العدد إضافة، على محاولات غيرنا من المؤسسات الفكرية الناشطة، وشمعة تضيء زاوية من الزوايا التي تستحق أن تضاء ويكشف نور الفكر ما أعتم منها. وما التوفيق إلا من عند الله.

محمد حسن زراقط

---

[١] محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي، الأقطاب الفقهية، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1410، ص 35.

[٢] المحقق الحلي، الرسائل التسع، ط1، تحقيق: رضا الأستاذي، مكتبة المرعشي النجفي، 1413، ص 167.

في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها

الأيديولوجيا المقاصدية

رؤية نقدية عامة في مقاصد الشريعة وشريعة المقاصديين

الأستاذ إدريس هاني

باحث في الفكر الإسلامي، المغرب

يعيب الأستاذ إدريس هاني على المقاصديين أدلجتهم للفكر وتعويم بعض الأعلام على حساب بعضهم الآخر، فيضع تعويم الجابري للشاطبي في سياق تعويمه لابن رشد وكل ذلك لحسابات لا تبررها أصول الفكر والمنطق. كما يعيب عليهم تعويمهم للفكرة إلى حد يعرف بعض فتاواهم بمقاصديتهم وعدولهم عنها إلى ما يقتضيه النص الشرعي.

مدخل:

ذكرنا في غير محل أن الأيديولوجيا شملت كافة أشكال التفكير حتى ما عاد بمقدور الإنسان أن يفكِّر خارج تأثير الغواية الأيديولوجية وسلطانها. وأقصد بالغواية الأيديولوجيا هنا، ضرباً من التوظيف المشروط للمعرفة، تصبح الحقيقة والزيف بموجبه سيان وعلى مرتبة واحدة في خدمة وظيفة تقع خارج الغاية الموضوعية للمعرفة. وهي حتماً لا صلة لها بالصدق والكذب بمدلولهما الأخلاقي؛ لأن الزيف الأيديولوجي يصبح حقيقة في نظر الأيديولوجيا بقدر ما يؤدي وظيفة الحقيقة في إحراز مطلوب واقعي ما. وقد بات مسلّماً عند المعاصرين والدارسين للظاهرة الأيديولوجية أن قصارى ما يمكن فعله إزاء هذا الاجتياح الأيديولوجي للجسم المعرفي هو ما يمكن أن نعبِّر عنه بتصعيد جهوزية الوعي بالأيديولوجيا وتفعيل أجهزة الرقابة المعرفية ضد تسللاتها المختلفة. وهذا قدر ممكن لكنه لا يمنع من ذلك الاجتياح الأيديولوجي؛ لأن حدود المعرفة واسعة يصعب السيطرة عليها. وإذن تخترق الأيديولوجيا المجال المعرفي، بحقائقها وزيوفها. ومثل هذا الاختراق لن تنجو معه عملية تأصيل الأصول، ما دام للمعرفة مدخلية قصوى في عملية التأصيل وما دام المراد هو البلوغ بالعملية إلى إحراز الواقع قطعاً. ولسنا هنا في وارد الحديث عن قطعين كما يحب أن يفعل بعض الأصوليين الحدثاء، علم قطعي يصيب الواقع وآخر اطمئناني يتعلّق بالجهل المركّب. بل نقول: إن القطع واحد من حيث هو قطع، وليس ذو المركّب في المقام بأقل قطعاً ممن يصيب قطعه الواقع. إن حديثنا عن الأيديولوجيا المقاصدية يستند إلى هذه الخلفية التي تجعل من الفكر المقاصدي محاولة تترنح بين الحقيقة والزيف، بين الصواب والخطأ.. ليس الحديث هنا عن المقاصد كما هي مطلوبة لأهل النظر الشرعي، بل هو حديث في صلب المقاربات المقاصدية والفكر المقاصدي الذي بات يقدِّم نفسه مشروعاً أيديولوجياً يعد بحلول ومخارج للفكر والفقه، دون أن يستكمل نقائصه ودون أن يقدِّم تطبيقاً مغرياً يجعل أهل المقاصد في سدة الفقاهة القمينة بإيجاد مخارج لأكثر النوازل التي ترد على الفقيه المعاصر. طالما أن الموضوع غايته عملية وليس مجرَّد نظر.

إن غاية ما تصبو إليه محاولتنا، مقاربة نقدية عامة للخطاب المقاصدي،

تهدف إلى وضع هذا الفكر وقواعده ومزاعمه في إطاره المعرفي، وتجريده من أسباب التهويل الدخيلة، المشوشة على متانة أصوله وأبعاده الاجتهادية. وهي أسباب ناشئة من آفتين: إحداهما آفة النسيان التي تنتزع الأفكار من شروطها وأطرها المعرفية، كما لو كانت محض أفكار طائشة لا تاريخ يضبط إيقاعها الجينيالوجي ولا منطق يسند قوامها الإبستيمولوجي. والأخرى: آفة الإسقاط الذي يورث ضرباً من العمى يجعل النماذج المعرفية يختلط بعضها ببعض دونما رقيب، وأحياناً تجعل للمعرفة المعاصرة سلطة تبريرية- لا تأسيسية- لمضمون معرفي قديم. وكلا الآفتين من شأنهما الانزياح رأساً بهذا الخطاب من أن يكون إمكانية محض في سياق فك الانسداد، تتطلب تحولاً جذرياً ليس في شقه الفقهاني، بل نزولاً إلى أصوله الكلامية بما يجعل ما كان إمكاناً محضاً، ممارسة تجديدية تراكمية تحتكم فيها القواعد والأصول إلى ضرب من علم الكلام الجديد، لا مجرَّد تبرير نتائج ضمن محاولة للإبقاء على المضامين الكلامية الخفية في نطاق اللا مفكَّر فيه؛ وضمن لعبة تبريرية مسطحة تقوم على ضرب من الانتقاء، من شأنها الانزياح بهذا الخطاب من مجرَّد إمكانية يتعين وضعها في مواجهة الهدم و الترصيف إلى خطاب إيديولوجي مغلق على علاته، وتمامي على نواقصه، وإطلاقي على نسبيته. أي خطاب يعوّض الحلول الحقيقية بحلول مفشوشة، بتزييف الوقائع وإيهام المتلقي بأن عصر الاستشكالات الكبرى قد ولى بلا رجعة. ومثل هذا كثير ومهول، يحصل عندنا في العالم العربي لا سيما في المغارب. كل مرة نطلع على العالم بعلم ومجدد، نحيطه بالأساطير ولا نكاد نمنح لولادته المتأخِّرة عن زمانها الطبيعي فرصة التعبير الكافي عن نفسه، ومزيداً من التحقيق والاستيعاب الكافي، حتى نتحدّث باسمه ونطرحه فوق الرؤوس كرائد لقطيعة أو كشيخ لطريقة أو كمخلّص لزمان. بدأ ذلك مع ابن رشد وابن خلدون وكذا الشاطبي، حتى باتت تلك خاصية مجالنا المعرفي ومشهدنا الثقافي وتقليدنا البحثي. ومع أننا نحتفظ لهؤلاء الأعلام باحترام وتقدير لنبوغهم الخاص، إلى الحد الذي نعدهم مفاخر تراثنا، إلا أن هذا لا يمنع من التعاطي معهم كمحطات في فكرنا العربي والإسلامي والإنساني، دون الحاجة إلى تحويلهم إلى عوائق فكرية ومقدّسات تراثية بهم وجب على العقل العربي أن يوقف زحفه اجتهاداً، أو يوقف تطلعه إلى انقلابات معرفية جديدة. فالمشكلة تصبح ليس مع هؤلاء الأعلام، بقدر ما تصبح مشكلة مع

طريقة ما في إعادة قراءة هؤلاء الأعلام. إننا نخشى من آفة التهويل والاختزال والتسرّع، ووضع كل فكر وكل مشروع في سياق المعقول - بعيداً عن لغة المدهش - اعتقاداً منا بأن التهويل والاختزال والتسرع - وهي آفات مشتركة بين كل صنّاع أساطيرنا الجديدة - هي أعراض لازمة لأزمة العقل العربي.

إن أكثر مقارباتنا تحتفظ لنفسها بأواصر قرابة مع نوازع الأسطرة والتغليب، وهو ما يصنّف كل محاولات ومشاريع الفكر العربي خارج عوالم التفكير الموضوعي، من هنا وجب على العقل العربي، وهو يحبو على طريق البحث عن مخارج لأزمته التاريخية وعن حلول لمآزقه، أن يتلمّس المهول والمدهش - إن كان لا بدّ فاعلاً - في المستقبل وعالم الإمكان، لا في الماضي وعالم ما تحقق. وعبثاً بعد كل ما نحن فيه، أن نحاول تهويل التراث على حساب المستقبل. وما هذه المحاولات المستميتة لنبش القبور وإعادة إنتاج الأعلام بتقنية أسطورية وتحيين ما لم يحين في حينه، في سياق إسقاطي تعسفي، سوى نزعة دائمة للاستهانة بالمستقبل، ويأس يكاد يكون- إن لم يكن بالفعل - مريراً من الحاضر الجريح والمستقبل الغامض. على هذا الأساس، تنهض طريقتنا في ما نطرحه ونطارح حوله على ركنين يتحكّمان بالروح النقدي الذي يسند معالجاتنا:

الأولى: إننا لسنا المصوِّبة الجدد، الذين يخلعون على آرائهم مسحة الحقيقة المطلقة لمجرَّد أن اجتهدوا أو جاهدوا معرفياً بأقل من الاجتهاد الذي هو استفراغ الجهد؛ كل الجهد. فما نتوصل إليه قابل للتقليب والتأمّل والنقاش؛ وهذا ما يمنح لحياتنا الفكرية معنى الوجود ومعنى الاستمرارية.

الثانية: إننا نعلِّق كل الأمل على المستقبل؛ حيث لا خيار أفضل بيننا إلا ما يعد به الإمكان. على أساس رفض التصويب وعلى أساس نزعتنا التفاؤلية المستقبلية، ننطلق في عملية النقد هذه من دون حرج أو مسبقات. ومشروعنا في التبني الحضاري والتجديد الجذري، يساعد على تجاوز هذا النمط من الرؤية الاختزالية والميكانيكية لمشكلاتنا وحلولنا؛ لأنه يفتح النظر على المستقبل ويضع الإبداع على منافذ الإمكان ولا يقول بالحصر. فبما أن الحلول خرجت من أيدينا كما خرجت مداخل الأزمة من أيدينا، فإن المطلوب والمتاح لأهل النظر، أن يشتغلوا بالنظر مراكمة وتجادلاً، وهما شرطان للبلوغ

بالبنية نفسها إلى مقام ترشيح مخارج الأزمة ومداخل الحل. وعليه، فإننا نرى خلف أيديولوجيا الفكر المقاصدي، محاولة للتعتيم وإخفاء مأزق تاريخي . معرفي، حيث لا عواضة عن الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد بمدلوله الجذري، الذي يخوّل لكل مجتهد إمكانية التفكير والنظر الحر والمقيّد في الوقت ذاته بشرائط الاجتهاد العقلاني، والمراقب من قبل مجتمع المجتهدين.

سوف تنقسم معالجتنا إلى قسمين:

الأول: تتعلّق بنقد الفكر المقاصدي كما تجلى في نصوص بعض دعاته المعاصرين.

الثاني: يتعلّق بنقد الفكر المقاصدي عند بعض المتقدِّمين ونموذجهم هنا، هو الشاطبي.

سنقتصر في القسم الأول على واحد فقط، هو د. الجابري ولإيرادنا هذا يبرره ما يأتي:

اولاً: إننا لم نجد فيما طرحه دعاة المقاصد الحديثون جديداً، سوى إعادة عرض ما كان من فري المؤسسين الأوائل، وعلى رأسهم الشاطبي. ولم نقف على جديد عند غيره سوى زيادات لا تحجب أهمية النص التأسيسي الأول. ولا قيمة لأي جديد مهما بلغ شأنه ما دام في منتهاه لم يضف إلى الأسس المعرفية التي ينهض بها الفكر المقاصدي عند الشاطبي، سوى إضافات فرعية تتجه تارة إلى الزيادة والنقيصة في عدد المقاصد أو يتجه صوب التراتبية المقاصدية. وبما أننا معنيون بالأسس المعرفية للفكر المقاصدي وبالنقد الجذري، فالحكمة قاضية بالتركيز على الأصول لا على الآثار التقليدية – للمقلدة – ولذا لم نعر اهتماماً لبعض المتقدِّمين ما عدا الشاطبي الذي صنَّف ما هو أضبط وأحكم وأكثر نسقية من غيره من المتقدِّمين كما لم نعر اهتماماً لبعض المحدثين مع استثناء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي اللذين نبها على الأقل بإمكانية استدماج الفكر المقاصدي في نشاطنا الفقهي كما كانت لهما آراء ليس هاهنا مجال للوقوف على تفاصيلها. ويكفي أن محمد الطاهر بن عاشور كان قد استدخل في سياق استشكاله على حصرية المقاصد عنصراً جديداً، لمَّا تحدّث عن توسيع

الضروريات لتشمل مثلاً الحرية.

قد لا يشكل هذا على طريقة الشاطبي، بل الأمر يتعلّق بأمر سنتطرق إليه في ما سيأتي، وهو أن المقاصد نفسها شأنها شأن الأحكام تتصل بعناوين عارضة، فيكون من شأنها أن توسع من المقاصد كما قد تضيق من بعضها كما يمكن أن تقلب التحسيني إلى حاجي أو إلى ضروري. ومثل ذلك ما كان للشاطبي أن يتحدّث عن الحرية أو الكرامة بالمذاق المقاصدي لبعض المعاصرين؛ لأن زمان الشاطبي لم يشهد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولم يشهد التقدّم الذي تعرفه البشرية اليوم على مستوى الثقافة الحقوقية. وربما كانت حتى زمانه مظاهر العبودية لا زالت معمولاً بها في الدنيا كلها، فلم تكن الحرية بمدلولها الفلسفي الحديث قمينة بأن تثير انتباه الشاطبي[1].

ثانياً: لأن من بين المشتغلين على المقاصد من المعاصرين، نادراً ما تقف على فكر نقدي أو اشتغال مقاصدي يستند إلى منظور شمولي وعدة منهاجية ومفاهيمية تستحق منازلة نقدية مفاهيمية بالمعنى الفلسفي والمنطقي للعبارة. وقد وجدنا في نص الجابري على ما فيه من هنات، سنتناولها بالنقد، نصاً مهماً، لربطه بين الفكر المقاصدي والمشروع الرشدي، ولوضعه الفكر المقاصدي في سياق المشروع النهضوي بمدلوله الأيديولوجي. فالمعالجة الجابرية فلسفياً وأيديولوجياً تمثل منتهى ما أمكن أن يبلغه داعية إلى المقاصد الشاطبية في مجالنا العربي. كما أن الحضور المفاهيمي والمناهجي والهواجس الأيديولوجية بمعناها الحديث التي ميّزت النقد الجابري يفرض على الناقد مستوى أعلى من المستويات التي قد يفرضها نص خلو من المفاهيم الفلسفية وشرائط المشروع الشمولي.

انبعاث الفكر المقاصدي

خلال العقود الأخيرة من القرن المنصرم، شهد الفكر العربي والإسلامي انبعاثاً لافتاً، لما سمّي بالفكر المقاصدي. وقد كانت أشبه بعملية إحياء لشروع قديم لم يول العناية المطلوبة، ولا منح الاهتمام المستحق من قبل معاصريه والمعاصرين أيضاً. كان الإهمال الذي طال مصنّفات تأسيسية مثل كتاب الموافقات للشاطبي، بمثابة المسوّغ الذي أسّس عليه أنصار الفكر المقاصدي من الحدثاء والمعاصرين، مشروعية دعواهم؛ حيث باتت مخرجاً

سالكاً لهذا الانسداد الأعظم الذي أصاب الفكر بقدر ما أصاب الفقه الإسلاميين. دشّن الدعوة المذكورة أعلام فكرية وسياسية وفقهية حديثة - يمكن اعتبارهم المؤسِّسين لهذه الدعوة في العصر الحديث -، تارة بالدعوة المجملة كما يظهر عموماً في آثار الشيخ محمد عبده أو بالدعوة التفصيلية والمتخصِّصة كما أظهرت محاولة محمد الطاهر بن عاشور من تونس، ومحاولة علال الفاسي من المغرب[٢]. واستمرت تلك الدعوة، لا سيما في المغارب، تترى، إلى أن عاقرت وظيفتها الأيديولوجية مع نقاد معاصرين، أمثال ناقد العقل العربي د. محمد عابد الجابري، وجد هذا الانبعاث في موافقات الشاطبي خير معين وخير مصدر لانطلاق فكر مقاصدي عقلاني، لا محيد عنه في عصر يفرض على أصحاب المشاريع النهضوية والإيديولوجية قدراً من الخطاب العقلاني، حيث اشتدت فيه أزمة العقل العربي والإسلامي. فظهرت من المشاريع التي شاء لها أصحابها إيجاد مخرج حقيقي من مأزق انسداد باب الاجتهاد بانسداد باب العلم والعلمي معاً عند من شرع للعمل بالظنون مطلقاً والقول بالتصويب. وانفلات ناصية الخطاب العقلاني من بين أيديهم. وذلك عبر طرائق اجتهادية، لصيقة بما سبق تمأسساً وتأصيلاً كالفكر المقاصدي. لقد جاءت هذه الفكرة الإحيائية متفاوتة في طروحات أنصارها؛ التفاوت الذي يعكس اختلافاً في الأهلية والتخصص وفي عمق وقوة المنظور، كما تحدده دائرة الاشتغال بين أهل الفكر وأهل الفقه أو كما تحددها درجة أهلية المطارحين حولها ما بين أهل النظر والإبداع وأهل الترديد والاتباع.

وليس بدعاً في ما اعتادت عليه مشاريع المحدثين، هذا النزوع الاحتفالي إلى حد الأسطرة بأعلام أو آراء، أناطوا بها خلاص العقل العربي والإسلامي، زافّين إياها كعرائس يستبشر بها المستقبل، بعد أن لم يولها القدامى أي أهمية تذكر. و منشأ ذلك تعويض بالإسقاط، ونزوع إلى قراءة الماضي بأثر رجعي؛ وهو في نفس الوقت يحمل تأثيراً مما اعتادت عليه بعض المقاربات الفيلولوجية التي مرد عليها الاستشراق على قاعدة الأشباه والنظائر والمقايسات الاختزالية التي دأب عليها هذا النمط من الصناعة التأريخية الاستشراقية. ومنذ ذلك الحين بدأنا نجزِّئ في التراث العربي والإسلامي كما لو كان موضوعاً للتبعيض، أو كما لو أن التاريخ العربي والإسلامي لم يكن ليظهر

في جدله التاريخي الكلي. بل لم يكن سوى تاريخاً لأعلام لم تكن في حينها تمثل ما تمثله اليوم في آثار المحدثين بصورة تكاد تفوق الخيال. وحقاً صدق حسن حنفي لما لفت إلى الفارق بين وصفين على تمام التناقض؛ أحدهما بإزاء الشخص والآخر بإزاء الموضوع؛ فبينما كانت النسبة العلمية في الحضارة العربية والإسلامية تتجه إلى الموضوع كالاعتزال والمشاء، كانت النسبة – وهنا يجب اعتبار الأعم الأغلب – في الثقافة الغربية إلى الشخص، فنقول الديكارتية نسبة إلى ديكارت والهيغلية نسبة إلى هيغل وهلم جرا. أجل، هذا ما حدث بالفعل. فبعد أن كان التراث العربي والإسلامي، يعكس جهد أمة في تعاضدها وتجادل آرائها، سرعان ما أصبحنا أمام مأزق التبعيض والتجزيء والشخصنة. فكان أن أصبح حديثنا اليوم حول التيمية والخلدونية والرشدية والشاطبية... وما كان لهذا النزوع إلى التبعيض وشخصنة التراث أن يحدث، لولا أن كان لذلك أصل في آثار الاستشراق ذي المنحى الفيلولوجي وإلى عقيدة الأشباه والنظائر التي دانت بها الممارسة الاستشراقية إلى حد الشطط؛ حيث أعيد توليد الشخوص التاريخية على أساس هذا التبعيض. سيكتشف كل ذلك كما لو كان حدث لأول مرة في التاريخ؛ ابن خلدون في نص «روزنتال» أو ابن رشد في نص «رينان»، قبل أن يحتفل لهم بعيد الميلاد الجديد مفكرون ونقّاد معاصرون، سرعان ما شطوا بمقايساتهم، لتشمل آخرين حيث سندهم في ذلك إسقاطات وتعسفات، كان ضررها في التقييم التاريخي والنقد الإبستمولوجي كبير، وإن بدت مغرية في بعض نتائجها الرومانسية ولغتها الكارنفالية[٣]. وكل ذلك حقاً يبرز على الواجهة ما كان يعتمل من أزمات حقيقية؛ فهي آثار وأعراض لانسدادات لم يقدر النقد العربي والإسلامي حتى اليوم على أن يباشرها بالنقد والتجديد الجذريين. وفي الإطار نفسه يحضر الشاطبي ومقاصده في النص الجابري، ليستكمل به ملحمة هذا التشخصن التراثي الاختزالي، ليجعل منه مثالاً لتجلي الروح الحزمية- الرشدية العقلانية في مجال أصول الفقه، وليسهل به عملية تقطيع الجغرافيا الحضارية إلى مغرب رشدي متعقلن ومشرق سينوي متعرفن.

الشاطبي كرائد للثورة الأصولية في نقد العقل العربي

لقد جعل الجابري قوام هذه المدرسة، الفكر العقلاني في صيغته الأرسطية، الذي أعاد إنتاجه ابن رشد؛ فارس عقل البرهان. ويظل التعليل هو

آلية تفكيرها في شتى المجالات والحقول. وبذلك تكون المدرسة المذكورة قد قطعت قطيعة معرفية مع ضروب التفكير غير العلي. وهو التفكير الواقع حسب الجابري، تحت العقل وليس فوق العقل - العقل المستقيل - الذي احتضنه نسق العرفان. لا حاجة إلى مزيد استطراد في تفاصيل المعالجة الجابرية الموسومة بالتساهل مع شروط النظر والتطبيق معاً. فيكفي ذلك مفارقة وتهافتاً أن منطق المماثلة الذي طالما انتقده ناقد العقل العربي ملصقاً إياه بالنسق العرفاني، يعتبر الآلية الأكثر تطبيقاً في المعالجة الجابرية، تلك المعالجة التي تشبثت بأسلوب الأشباه والنظائر ونهج المماثلة في تسامح يندى له الجبين، وليس هاهنا مجال بحثه. إن القطيعة التي ما فتئ يدعيها بين الأنساق المذكورة خلال مراحل تطور العقل العربي تتنزّل منزلة القطيعة في مفهومها الحديث، وبمدلولها الباشلاري. هذا الاسقاط الإيديولوجي الزائف للنظم المعرفية على وقائع تطور المعرفة التراثية ليس مجرَّد إسقاط معيب من الناحية المنهجية، بل إنه حكم قائم على ضروب خفية وغير خفية من المماثلة المذمومة جابرياً. هي ملحمة الأشباه والنظائر التي رافقت تفاصيل هذه المعالجة كما لا يخفى على قارئ لبيب. كما لا نرى الوقوف مفيداً عند كل هذا الادعاء العريض حول التشكيلة الجيو- معرفية التي انتزع شظاياها كرهاً وبتراً ليحبكها في صورة مدرسة قائمة، وإن اتسعت لها الجغرافيا ووحّدت هويتها الأندلسية- المغربية، فهي عوالم تجد مصادرها ونماذجها المعرفية في المشرق العربي والإسلامي. فبينما كان من الصعوبة بمكان انتزاع ابن طفيل من الإرث السينوي أو انتزاع الشاطبي من الإرث الغزالي أو انتزاع ابن حزم من الإرث الظاهري المشرقي أو انتزاع ابن رشد نفسه من الإرث المشرقي، فإننا نجدنا أمام محاولة كبيرة لصياغة متخيّل تراثي يكون فيه الشاطبي الأصولي المناصر للتعليل الشرعي أقرب إلى ابن حزم، كبير المناهضين للتعليل الشرعي منه إلى الغزالي المقاصدي.

وهكذا، مع وجود تلك الخصوصية كما يظهرها المتن الشاطبي لكل من ابن حزم وابن رشد، واحداً من أقطاب هذه المدرسة التي لا يجمع بينها جامع حقيقي، ما عدا هذه الصياغة الجابرية المتخيّلة للتراث العربي. وغير ذلك من النتائج التي سبق وعالجناها في محل آخر[٤]، كما أظهر وجوهاً من فسادها نقّاد الجابري تباعاً. لكن ما يعنينا هنا، هو الوقوف عند الشاطبي

والفكر المقاصدي في واحد من أهم المشاريع التي عنيت بنقد العقل العربي كما عنيت بمشروع النهضة العربية. فالشاطبي يحضر في المشروع الجابري حضوراً مميزاً كواحد من ممثلي المدرسة الرشدية - الأرسطية من خلال التعليل المقاصدي ذي الطابع البرهاني في نظر ناقد العقل العربي. كيف تعاطى إذن، ناقد العقل العربي مع الشاطبي ومقاصديته؟

لا نريد الوقوف طويلاً عند علاقة الشاطبي بسائر الأعلام الذين جعل منهم الجابري قسراً كتلة المغرب الأندلسية التي ناصرت العقلانية ونحتت مذهبها الجدير بأن يكون الخصيم التاريخي لشرق متهرمس عن بكرة أبيه معرفياً ومتأردش سياسياً[5] - نسبة إلى أردشير - بل لا ننوي الوقوف أطول عند هذا الربط الأيديولوجي الذي جعل من الشاطبي الابن الشرعي المتولّد من نسيج الحزمية والرشدية، لا سيما لما يقول: **«بل إن ما يجمع بينهم (يقصد ابن خلدون وابن رشد والشاطبي) في نظر الباحث الإبستيمولوجي هو أنهم يقعون على مستوى واحد من النضج العقلاني على درجة واحدة في مجال التجديد والإبداع العقليين»**[6].

وليس في ذلك أدنى إشكال أن يكون هؤلاء الثلاثة في مصاف كبار العقلانيين وهم كذلك. بل الإشكال كله لما تجد أن ناقد العقل العربي يضع طابوراً آخر بدءاً من الفارابي وتحديداً ابن سينا وانتهاءً بالرازي والغزالي وأمثالهما تحت سطح العقل. المشكلة تكمن في الاختزال وأحكام القيمة الساذجة التي جعلت تراثاً بكامله لم يفرز من العقلاء سوى هذه الزمرة المغربية الأندلسية. وهي أحكام مهجوسة بنزعة إسقاطية غالية، مهما حاول الجابري أن يسند ذلك الحكم إلى كل ناظر إبستيمولوجي، فهي رؤية أيديولوجية بامتياز. حيث على الأقل لا يجاريه الكثير من الباحثين الإبستيمولوجيين في هذه الأحكام. ما يجعلها لا ترقى إلى الدليل البرهاني؛ لأنها لا تستند إلى استقراء حقيقي. ويكفي الباحث المحقق أن يتأمّل تلك الأوصاف التي أضفاها على كل من ابن رشد وابن خلدون والشاطبي، لنقف على أننا إزاء قراءة أقل ما يمكن القول: إنها عملية تشخّصن كبرى ومحاولة تجميع تعسّفي لما لا يجمع البتة. ولا ندري ما المقصود بالدرجة الواحدة من النضج العقلي؛ هل حقاً ما عداهم في تراثنا بالجملة كان من صنف المجانين؟! أم أن المقصود أن عقلانيتهم الموصوفين بها تتعلّق بمنتج

عقلاني يحمل ميزة المشروع العقلاني؟! هل كان الشاطبي الأصولي المؤمن بالقياس حتى النخاع أقرب إلى ابن حزم الظاهري الرافض للقياس مطلقاً، أم إلى ابن رشد الفيلسوف صاحب «تهافت التهافت» الذي قوَّض فيه مدعى الغزالي خصيم الفلاسفة، وقد كان موقف الشاطبي سلبياً من الفلسفة، لنقل موقفاً غزالياً من الفلسفة وأيضاً موقفاً غزالياً من المقاصد. وقد كان الغزالي هو رائد التيار الهرمسي في المشرق بعد ابن سينا في نظر ناقد العقل العربي. كما أننا لا ندري أي معنى للتجديد والإبداع الذي يميّز هذه المجموعة التي اصطفت نماطياً في مشروع نقد العقل العربي؛ ونحن ندرك أن لا وجود لتجديد ولا وجود لإبداع عند هؤلاء سوى قدرة على التنسيق واستثمار مجمل الآراء والأفكار التي كان لها سبقاً إبداعيا في المشرق العربي والإسلامي [٧]. أما عن ابن رشد، فأين يتجلى الإبداع والتجديد، حيث لسنا هنا إلا أمام محاولة شرحية قصوى للمتن الأرسطي عبَّرت عن جهد مرير في إعادة بعث النص الأرسطي الأصيل كما أنها تخلو من الإبداع؛ لأن جهد ابن رشد في مجال الفلسفة هو التحقيق والتوثيق وليس التجديد والإبداع[٨].

إن الجابري إذ يهول من أمر هذا التيار الأندلسي تراه في المقابل يهون من أعلام آخرين أمثال أبي حامد الغزالي. فهو إذ يدعونا لاستبصار عظمة النقلة الإبستيمولوجية التي أحدثها كل من ابن حزم وابن رشد والشاطبي، يدعونا أن لا نعير أي اهتمام لأمثال الغزالي حتى لو ورد من المعاصرين من ربط بعض آرائه كالشك والقول بالعادة بديكارت وهيوم[٩]. وكان حرياً بالجابري وهو يتحدّث عن الإبداع أن تستوقفه تلك الآراء الغزالية التي حقق فيها هذا الأخير من السبق ما لا يقابله كل ذلك البناء الفلسفي الرشدي الأرسطي الذي ما كان بالفعل يمثل سوى رياضة فلسفية يحتل فيها الجهد والتحقيق والشرح أكثر مما يحتلها الإبداع. فالشك الغزالي المنهجي وفكرة العادة كما طورها لا تمثّل لحظة إبداعية فحسب في التراث الفلسفي الإسلامي، بل هي - العادة - الفكرة الرئيسة كما سنرى التي أقام عليها الشاطبي نفسه آراءه في المقاصد، ما يجعل الشاطبي في نهاية المطاف عالة على الغزالي في المقام دون أن يحجب ذلك القدرة الفائقة للشاطبي في مستوى توسيع الخطاب المقاصدي ومنحه مزيداً من التركيز والاستقلال به كعلم.

ومن هنا حينما نقف على وجه الإبداع في منهج الشاطبي كما يحدِّده

الجابري، نجده عبارة عن «تطوير ثلاث خطوات منهجية: الخطوتان الأوليان سبق أن مارسهما قبله كل من ابن حزم وابن رشد، وهما الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقراء. أما الخطوة الثالثة، فقد برزت عند ابن رشد خاصة وتتمثل في التركيز على ضرورة اعتبار مقاصد الشرع»[10]. فلا يكتفي الباحث هنا في نسبة العمل بالاستنتاج والاستقراء إلى هذه الفئة القليلة، كما لو كانت وحدها في التراث العربي والإسلامي، التي مارست الاستنتاج والاستقراء، بل ما هو أبعد مدى في التعسّف أن ينسب الحديث عن مقاصد الشرع إلى ابن رشد، دون أن يستدعي اللحظة الغزالية الرائدة في هذا المجال. فالجابري يقبل بنسبة الشاطبي إلى ابن حزم الذي يرفض القياس مطلقاً، وهو العمدة في مقاصد الشاطبي، لكنه يأبى أن ينسبه للأب الروحي الحقيقي لمقاصد الشاطبي. ويكفي في ذلك أن الشاطبي نفسه لمّا تحدّث عن الموافقات أكّد على أن الجدة في المقام لا تبرح عملية البناء لمحتوى مبثوث في تراث السابقين وأفهامهم. لذا يقول: «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار وغر الظان: إنه شيء ما سمع بمثله ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شكل بشكله وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه، فلا يلتفت إلى الإشكال دون الاختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار، فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار»[11].

ليس ثمة جديد في أمر المقاصد غاب عن الأسلاف ولم يوجد إلا عند ابن رشد ومن ثم الشاطبي. بل إن الشاطبي كان على وعي بأن جوهر المقاصد لم تكن بدعاً عند السلف، فكان أميل إلى الغزالي فيها من ميله إلى ابن رشد. وهو الميل الذي فرضته الخطة الأيديولوجية للجابري. بل حتى الغزالي وقبله الجويني لما يتحدثون عن المقاصد يسندونها إلى السلف بوصفهم استوعبوها وأدركوها وسلموا بها تسليماً. فالغزالي يؤكّد في شفاء الغليل على ما علم على القطع من أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع. وقد أضاف المقصد الخامس حفظ الدين في المستصفى[12].

ومثل ذلك زعم الباحث بأن الشاطبي كان قد اقتبس الطريقة الحزمية التي طبّقها ابن رشد من خلال تعويض القياس المذموم حزمياً بما سماه الدليل

وهو تركيب قياس برهاني من مقدّمتين تكون إحداهما نصاً والأخرى بديهة عقلية أو إجماعاً. ويعبّر الجابري عن ذلك بالقول: «ويأتي الشاطبي ليستلهم التطبيق الرشدي للخطوة الحزمية ويدشّن مقالاً جديداً تماماً في المنهج الأصولي قوامه أن كل دليل شرعي فمبني على مقدّمتين»(١٣).

إن إصرار ناقد العقل العربي على تكريس القطيعة بين المشرق العربي والإسلامي ومغربه، يظل حاضراً في مجموع أحكامه ونسبه. فهو يؤكد على أن الشاطبي أخذ فكرة مقاصد الشرع من ابن رشد، مع أن الشاطبي نفسه يؤكّد على أنه استلهمها من الكتاب والسنة وطريقة السلف ومقتضى فهمهم لمقصود الشرع وكان مديناً لذلك من خلال استشهاداته بالغزالي. ويكفي ذلك دليلاً على هذا الإسراف. بل أدهى من ذلك عندما يقول ناقد العقل العربي: «وبذلك يكون الشاطبي قد دشّن قطيعة إبستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده»(١٤).

لم يطلع الجابري على كل الأصوليين الذين جاؤوا بعد الشافعي ليؤكّد زعمه ذاك. ولا ندري كيف فاته أن الحديث عن مقاصد الشرع مما سارت به الركبان في التراث العربي والإسلامي، وأن الأمر لا يتعلق البتة بقطيعة بقدر ما يتعلق بمحاولة شاطبية قد تكون منافية للطريقة الحزمية فقهياً وللطريقة الرشدية كلامياً، وإن تميّزت بالتوسّع والتخصيص، وهي مدينة لمقاصديين سابقين بدءً بالغزالي وانتهاءً بالقرافي. فهو فقهياً رجل قياس مناهض للظاهرية ومبدّعاً لهم، كما هو في الكلام أشعري غزالي يقول بالعادة على غير منحى ابن رشد الفيلسوف.

والملاحظ أن الجابري وهو يتحدّث عن مقاصدية الشاطبي يوهم القارئ بأن ما قاله هذا الأخير بخصوص المصالح جديد على الممارسة الفقهية النظرية ويكاد ينحصر في هذه الكتلة الحزمية الرشدية التي ارتقى بها الشاطبي إلى مستوى تحقق الحلم، بل القطيعة الإبستيمولوجية الكبرى. لكن ما الجديد في أن يقول الشاطبي أن الشريعة وضعت وفق مقاصد الشرع القاضية بحفظ مصالح العباد. وما وجه الجدة على مذاق الفقهاء أن يقال: إن المقاصد أقسام بعضها عام وبعضها خاص وبعضها جزئي طالما قد سلم الفقهاء بداهة بأن ثمة مقصود للشرع كبروي ومقصود خاص بكل

شريعة خاصة وآخر مقصود جزئي وقد فاضت به المتون الإسلامية. وكل ذلك وارد في تعبيرات الفقهاء على أساس علة الحكم والحكمة من وراء التشريعات والأحكام. وقد أُلِّف قبل الشاطبي الكثير مما يفيد الحديث عن علل الشرائع والأحكام. كما لا ندري ما الجديد في القول بأن واحدة من المقاصد وضع الشريعة بمستوى الأفهام الفطرية وجعل الأمية ـ أمية الشريعة ـ مقصداً أساسياً. وقد غلب هذا الرأي وساد، بل هو مصداق قبح التكليف بما لا يطاق، فتعيّن وضع الشريعة على قدر أفهام الناس والمدارك الأمية. هذا مع أن ناقد العقل العربي قد ناقض كل هذا البناء من خلال كتابه الأخير المدخل إلى فهم القرآن الكريم، لما نفى الأمية عن الرسول ـ ص ـ بعد أن كانت أمّيته عنصراً أساسياً في مبنى المقاصد الشاطبية كما في مبنى نقد العقل العربي[١٦].

المعالجة الجابرية لم تكن كما تبيّن لنا معالجة معرفية في طول النظر المقاصدي. وهذا بخلاف رجاء الشاطبي نفسه الذي أشغل ذمة الخلف بتطوير ما قد يبدو له من مقاصد الشاطبي واقعاً في الخطأ والنقصان، لما قال: «وعند ذلك فحق على الناظر المتأمِّل، إذا وجد فيه نقصاً أن يكمل»[١٦].

وهي محاولة إيديولوجية بامتياز. استندت إلى الكثير من تقنيات الحجب والإظهار حسب ما يطلبه النسق الحزمي الرشدي المزعوم، وحسب ما تقتضيه وظيفة القطع بين المغرب والمشرق معرفياً. وهي من الأحكام التي تعرّض لها الكثير من الباحثين بالنقد فلا مجال للتكرار.

الشاطبي ينتهك المشروع الرشدي ـ الجابري

على الرغم من أن ما سيأتي يهدف إلى مساءلة مقاصد الشاطبي نفسها بوصفها لحظة تأسيسية مهمة في تاريخ المقاصد، إلا أننا سنفعل ذلك في ضوء ما ادعاه قرّاؤه. وفي طليعتهم الجابري الذي ارتقى بالمقاصد الشاطبية منزلة القطيعة التامة مع من سبقه على خلفية محاولته للبرهنة على المقاصد وإخراجها من النموذج الإرشادي البياني. بمعنى آخر جعل مقاصد الشاطبي الاستمرارية الطبيعية للرشدية المغربية.

سنحاول هنا إظهار مدى غربة الشاطبي عن النمط الرشدي الأرسطي

الذي زعم الجابري أنه رائد القطيعة بين المغرب والمشرق العربي. ويكفي أن نسلك طريق النقض، لنظهر أن في متن الشاطبي الكثير مما يصلح انتهاكاً للخطاطة الرشدية الجابرية. ما يجعل الشاطبي ومقاصده لا ترقى إلى الكثير مما أكّد عليه ناقد العقل العربي وأحياناً هي دون ما زعمه هذا الأخير. والسؤال المطروح: هل ارتقت مقاصدية الشاطبي إلى مصاف العقل البرهاني. وهل هي تجسيد للمشروع الحزمي الرشدي الذي شكّل عنوان القطيعة الكبرى المزعومة بين المغرب والمشرق. وهل كان الشاطبي مقاصدياً في كل مواقفه، أم أنه في العمل سجّل من المواقف ما خالف فيه مقتضى المصالح؟

يُحمِّل مشروع الجابري، الشاطبيّ ومقاصدَه ما لا يحتمل من ثقل هذه الأرسطية الخالصة. فالشاطبي يترجم بأمانة ما انتهت إليه المدرسة الأشعرية في شقها السلفي؛ حيث إن التعليل الذي يقول به الشاطبي، هو تعليل أصولي، يستقوي بالقياس الأصولي غزالياً، وبمضمون للتعليل لا يتجاوز المنظور الكلامي الأشعري، الذي يفيد معنى العادة. وهو ليس التعليل المنطقي بمعناه الأرسطي أو الرشدي البرهاني. أو لنقل السينوي قبل ذلك، وهو التعليل القائم على الضرورة، بل إن تهافت الأحكام الجابرية بخصوص هذه الصيغة المتخيلة من المدرسة العقلانية الأندلسية القاطعة قطعاً معرفياً بالمدلول الباشلاري مع الشرق، كحقيقة جيو- معرفية، يظهر بصورة أكثر فضائحية،عندما ندرك أن الجابري الذي طالما عيَّر أنصار ما أسماه بالعقل المستقيل، وهم المؤسِّسون لعقل البرهان نفسه في الثقافة العربية مثل ابن سينا - بأنهم من حيث انتظام رهاناتهم المعرفية ضمن النسق العرفاني المستند إلى ضرب من القياس بلا واسطة؛ أي قياس انزياحي قائم على قاعدة المثل والممثول. فتكون المماثلة، هي آلية الاستنباط للنسق العرفاني والعقل المستقيل، في حين يغدو القياس بمعناه الأرسطي - لا الفيثاغوري - هو آلية الاستنباط للنسق البرهاني والمعقول العقلي والديني. وبهذا تبدو المدرسة العقلانية المغربية في قبال المدرسة اللاعقلانية المشرقية. فالأولى تعليلية قياسية والثانية تمثيلية، لكن عند النزول إلى تفاصيل المتون المؤسِّسة لهذا النوع من التفكير، نجد الأمر في تمام التناقض. فالغزالي الذي يحتل عند الجابري منزلة داعية اللامعقول وممثل الهرمسية السينوية، هو ملهم الفكر المقاصدي من خلال - المستصفى - والتعليل المنطقي من خلال - معيار العلم والقسطاس المستقيم وما شابه-

.. كما أن ابن سينا وهو كبير المؤسِّسين للتعليل بمعناه الأرسطي وعموم فلاسفة الشرق الأرسطي ما عدا شرذمة من المتحيِّزين للاسمية الرواقية، وطليعتها الرازي وابن تيمية وإلى حد ما - في حدود القول بالعادة - الغزالي. حيث الشاطبي القائل بالعادة في مقاصده كان أحرى أن يحتل منزلة العقل المستقيل عند الجابري بدل وضعه بقية الرشدية المغربية. هذا في حين تتضخّم العناية الجابرية بابن تيمية صاحب النقض على المناطقة، والذي انتصر فيه انتصاراً بالغاً لآلية التمثيل الفطري على حساب القياس المنطقي الصناعي. إن القياس الذي أثار انتباه الجابري إلى الشاطبي، ليس جديداً على هذا المتن المتأخِّر برتب كثيرة عن المؤسِّسين المنحدرين من المشرق العربي والإسلامي، نظير آبي حامد الغزالي وقبله الشافعي. بل ما لم تحقق فيه هذه الطريقة ككل الطرق التي اهتمت بالقياس في الفكر المقاصدي، هو أن هذا القياس هو قياس أصولي. ولا يخفى أن ثمة فارق كبير بين القياس الأصولي والقياس المنطقي، فالأول تكون فيه الحجة مظنونة لا يقينية، خلافاً للثاني. وفي الأول لا تكون الواسطة ثاوية في إحدى مقدِّمات القياس، وهي في الثاني كذلك. وفي الأول لا تكون الكبرى محمولة على الجزئي، بل تكون عملية الاستدلال من الجزئي إلى الجزئي. وبهذا المعنى يكون القياس الأصولي المزعوم ليس إلا قياس التمثيل بالمعنى المنطقي، فليس الشاطبي ولا عموم أهل القياس الأصولي سوى دعاة مماثلة منطقية في عملية الاستنباط. ومن هنا تبدو المعالجة الجابرية في منتهى التهافت، لما كانت نتائج مشروعها العقلاني، هي محاولة لبعث أكثر الطرائق في القياس التمثلي رسوخاً، بينما ما فتئ يعير الأنساق العرفانية باستنادها إلى التمثيل!

المفارقة الشاطبية

ليس كل ما ذهب إليه الشاطبي، ينم عن محاولة لجعل الشريعة تتحلل إلى مقاصد واستحسانات تمكن المجتهد من امتلاك ناصية الأحكام والموضوعات. فثمة محطات نبّه فيها الشاطبي إلى استحالة الاقتدار على طلب المقاصد في الوضع بخلاف التكليف، كما أكّد على استحالة ذلك في مجال العبادات. ولم يكن الشاطبي غافلاً عما أورده بعض الباحثين استناداً إلى «علل الشرائع» لابن بابويه القمي، حيث لا وجود لفقيه ينفي وجود حكمة وراء كل فعل أو ترك عبادي أو معاملي[١٧]. بل حتى من قال بخلاف

مقتضى القياس والقول بمعاوضة الشرع لفوت المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية كما رأينا من مناقشة الشيخ الأنصاري من فقهاء الإمامية لشبهة ابن قبة، إنما علل هذه المعاوضة على خلفية القاعدة الكلامية: من القبح تجويز تفويت المصلحة من الحكيم، وفي ما نحن فيه يبدو ذلك حيث بعد ما تأكد عند الشارع المفسدة الواقعية، وجه عبر الحكم الثانوي إلى إباحة ما لم يقم دليل قطعي أو معتبر على تحريمه. فالمفسدة والمصلحة وإن تعلقت بالموضوع الواحد، إلا أنها تقع في مرتبتين. إنّ ثمة شيء استحدثه علماء أصول الفقه الإمامية وأسموه المصلحة السلوكية[١٨]. وعليه نقول: لا أحد ينازع في أصل التعليل، بل إن النزاع ينحصر في ما لو كان ذلك في مقدور المجتهد. بل هل ذلك أصلاً يعتبر موضوعاً للاجتهاد؟ إن النزاع في اختفاء مناطات أكثر الأحكام. حيث لا ينفع مع خفائها اجتهاد إلا لماماً ومع وجود الدليل القطعي الدال على التعليل كما في منصوص العلة. إلا أن بعض دعاة الفكر المقاصدي الحدثاء، بالغوا في المقاصد، وأسقطوا أفهاماً على مقاصد الشاطبي لم تكن كلها في وارده، كما يمكن معرفة ذلك عند التحقيق. إن قارئ الشاطبي لا يقرأه ضمن الإطار الفقهي والكلام الذي يتأطر به، ويحيل عليه باستمرار ويذكر به بين الفينة والأخرى. إن إحالات الشاطبي على علم الكلام، يقصد منه في كل السياقات علم الكلام الأشعري. بل إن فكرة المقاصد التي استلهمها من الغزالي، لا تخرج عن هذا الإطار. ومن هنا، يتعيّن وضع مفهوم التعليل والمقاصد عند الشاطبي وبيان المنظور المتحكّم فيها، وهل المقاصد في ما سيؤول إليه المعنى لدى المعاصرين، هو نفسه ما كان يؤدّيه عند الشاطبي. وهل الآلية الكلامية التي استند إليها الفكر المقاصدي في لحظته التأسيسية، هي حقا آلية جديرة بأن تكون وسيلة مقاصدية؟

لقد كان الشاطبي غزالياً بامتياز لما أخرج العبادات عن المقاصد المعقولة. بمعنى أن العلل تكون غير معقولة في الجملة، غير قابلة للإثبات بدليل العقل. وهو التقسيم الذي اعتمده الغزالي. وعليه، فإن إسناد العبادات بالسماع دون العقل، لا نزاع فيه وليس موضوعاً للمقاصد، بخلاف من شط من أنصار المقاصد من المحدثين معتبراً العبادات مشمولة في التعليل المقاصدي. وقد حسب بعضهم ذلك فتحاً جديداً يكمل المقاصد، مع أنه في حقيقة الأمر هو

ارتكاسة في منطق الاستنباط وفلسفة الاجتهاد. فالظاهر أن القائلين بذلك لم يدركوا أي تناقض سوف يقع فيه المقاصدي إذا ما رام شططاً، التعليل في مجال هو خارج موضوعاً وتخصصاً عن التعليل. ولذا رأينا كيف كان الاستناد على ما لم يضعه أصحابه للغرض نفسه - مثل علل الشرائع - حيث استندوا إلى ما كان في عداد التسامح في أدلة السنن على أمر لا يتقوّم إلا بقطعي الصدور، كما استندوا إلى ما هو في حكم الكلي والعام على أمر خاص لا يتقوَّم إلا بالتفصيل لا بمجرد الإجمال، حيث لا نزاع في الإجمال. فالشرائع معللة في نفس الأمر على نحو الحقيقة، وإن كان النزاع في مدى إمكان إدراك هذه العلل، وهل إدراكها على نحو الظن يمنحها صفة الإلزام الشرعي. فنفي التعليل عن الشرائع إنما هو من باب تسمية الشيء بموضوعه؛ حيث النفي في الحقيقة يتجه إلى العلم بالعلل الواقعية وليس نفياً للعلل في نفس الأمر. ولا يدري بعض من شط بالمقاصد من دون موازين الشرع نفسه، كم سيفوت من مقصود، حينما تترتب نتائج ملزمة لما كان من مقاصد مظنونة، وعليه، قلنا: إن الشاطبي كان قد أخرج العباديات من اختصاص التحسين والتقبيح العقليين. وهو بذلك ذهب مذهب الغزالي، بل عموم الفقهاء. غير أن مسألة التعليل هذه لا تحتل في التصور الأشعري المكانة التي يحتلها هذا الأخير في التصور المنطقي والفلسفي. وعلينا إذ ذاك أن ندرك مدركين في رفض القياس والتعليل في الشرائع بين المدرك اللا عقلاني والمدرك العقلاني. فالأول يتعلّق برفض القياس من حيث إنه إجراء وعمل عقلي وظني، وتشريع عقلي بمعزل عن السماع، أما الثاني فيتعلّق برفض القياس لا من حيث أنه إجراء عقلي بمعزل عن النص، حيث العقل أيضاً مصدر من مصادر التشريع. بل لأن القياس الأصولي المعني بالرفض هو دون دقة القياس المنطقي. ومن هنا فإن رفض بعضهم للقياس، هو رفض لشكل من القياس لا يمكن أن يتحقق معه قطع بالمناط.

الغلو المقاصدي في ما ليس موضوعا للمقاصد

لم نعد نواجه انزياحاً مقاصدياً إلى حد التعليل وما ينتج عنه من آثار، تجعل المقاصد مدركاً للتشريع دونما ضابطة سوى الظنون والاستحسانات وما لا يصلح مدركاً للتعدي بالأحكام إلى موضوعات أخرى. وهناك من الباحثين من غلا أبعد من ذلك، لما أدخل العبادات في مشمولات الأحكام

المقاصدية، الأمر الذي لم يقل به حتى الشاطبي. بل حقاً رأى، أن المقاصد في العباديات بخلاف العاديات، وبخلاف الأحكام المعاملاتية، غير معقولة. ومثله قاله الغزالي قبل ذلك. لا بل نزعم أنه مما سلم به الفقهاء قاطبة. وهو إذ يؤكد على ذلك – على الأقل في مجال العبادات - يدرك لا جدوائية هذا النوع من التعليل، ما دام أن إدراك المقاصد، على فرض تسليمنا بإمكانه لا ثمرة من ورائه، طالما أنه تحصيل حاصل. وطالما أن قصد القربة في العباديات يغني عن أي مقصد آخر. وكان صاحب كتاب علل الشرائع، ابن بابويه القمي، قد وضع كتاباً يبرز فيه العلة وراء جملة من الأحكام والتشريعات، تشمل أموراً عبادية وتشريعية وأخرى تكوينية. إلا أن الضابطة التي تحكم مثل هذا النمط من التعليل، هو أن ابن بابويه القمي بوصفه عَلَماً من أعلام الفقه الإمامي، هو من أشدّ المخالفين للقياس وأكثر الرافضين للعمل بالظن العام. فتعين وضع كتاب علل الشرائع في إطار المنظور الفقهي الكلي لابن بابويه، حيث وجب التمييز بين مفهوم التعليل بمعناه المسامحي عند ابن بابويه، وبين مفهوم المقاصد التي تعني أكثر من مجرد ذكر أوجه الحكمة من وراء تشريع ما. فالعلة بالمعنى الأول لا تفيد الإلزام ولا ترتيب ثمار شرعية عليها. على أن مثل هذه الأخبار التي تحكي عن مثل هذه الحكم، فضلاً عن أنها تدخل في نطاق التسامح في أدلة السنن، وليس بأي حال ناهضة بما يصلح ضابطة للتعدي بالحكم. فهي من هذه الناحية سماها ابن بابويه المناهض للقياس، كذلك تسامحاً في الاصطلاح: إذ مثل هذه المسامحة جرى العمل بها لدى هؤلاء الأعلام، كما هو شأن الإجماع المعتبر الذي يتنزل عند الإمامية منزلة السنة بلحاظ اشتراط كاشفيته عن رأي المعصوم. ومع ذلك، مثل هذه المسامحات لا تنفي ضرورة التحقيق والتدقيق في المضمون الذي يحمله التعليل ها هنا.

إن ابن بابويه القمي وعموم الإمامية يميزون بين العلة والحكمة؛ وذلك لأنهم يثبتون المفهوم الفلسفي والمنطقي للعلة، وليس المفهوم الكلامي لها. وهذا معناه، أن من علل أمكنه التشريع. ومثل هذا لا يلزم في التعليل الكلامي. بل ولعل هذا هو ما أوحى بأن صاحب علل الشرائع كان بصدد بيان العلل الحقيقية. مع أن مثل هذا أمر بعيد بل في غاية البعد، لما ندرك أن بعض هذه العلل هي في عداد الحكمة أو جزء من مقصد مركب أو

وجه من وجوه المقصد الحقيقي. ولو كان ذلك حقاً ما أراده ابن بابويه من كتاب علل الشرائع، لكان أولى بكل هذه الكوكبة من أعلام الإمامية أن يأخذوه منهجاً في عملية الاستنباط. علماً أنه في التقليد الفقهي الإمامي لا يعتد بالكتاب المذكور في مقام الاستنباط وإن كان ذلك أولى بالاستئناس ومشمول في قاعدة التسامح في أدلة السنن باعتباره كتاباً معتبراً ليس إلا. وباعتبار أن ما علل ليس اجتهاداً بل رواية. وهذا وإن دل على أصل وجود حكمة وراء التشريع جزئياً وكلياً، إلا أن منبع الإشكال هنا: هل لنا أن نسلك طريق الظن في تحقيق المناط وتخريجه والمقايسة على قياس فرعي كما هو مسلك القوم؟! فذلك ما أغنت عنه القواعد والأصول، وتحققت بها المصلحة والحكمة دونما حاجة إلى هذا الضرب من فوضى الأقيسة الأصولية المظنونة.

تصبح الدعوة إلى الفكرالمقاصدي تحت تأطير النزعة الكلامية والموقف الأشعري السلبي من الحسن والقبح العقليين والتعليل في شكله المنطقي والفلسفي، دعوة بلا مضمون. بل إن إشكالية الفكر المقاصدي هي إشكالية الأسس الكلامية التي ينهض عليها، حيث لم يحسم الموقف النظري مع هذه الأسس، فلن تكون الدعوة المقاصدية سوى شعار بلا مضمون. وإذا سلّمنا بإمكان قيامها، فإنها ستواجه مفارقة الأسس الحصرية واللاعقلانية في التعليل والتحسين والتقبيح؛ وحيث إن الرافضين للمقاصد من التيار الفقهي العقلاني كالإمامية مثلاً، لم يرفضوها من حيث شحة في عقلانيتهم - كيف ذلك وفقههم الاستدلالي وأصوله قامت على منتهى ما بلغه العقل الفلسفي والمنطقي - بل إنه رفض يستند إلى التحقيق العقلي. موقف فلسفي ومنطقي قبل أن يكون موقفاً فقهياً. من حيث إن التعليل مستحيل في الشرائع لا سيما العبادات، وإن كان من الضروري التسليم بوجود حكمة وراء كل حكم مقدور عليه استنباطها. والفرق بين الأمرين كبير. فالحكمة علة مستنبطة غير يقينية وهي أعم من العلة القطعية. فالباعث على رفض التعليل في الشرائع على النحو المذكور ليس رفضاً لمعرفة الحكمة المحيطية بالأحكام، بل رفضاً للآثار الشرعية المترتبة على القول بالتعليل؛ لأن معرفة العلل بالمعنى المنطقي اللزومي للعلة يترتب عليه قهراً تشريع وعدم تخلف الحكم. وهذا لا يمكن أن يتم بالقياس الأصولي الذي هو في حقيقة الأمر

بمنزلة التمثيل المنطقي، حيث الحجة ظنية، والشرائع لا تثبت بحجج ظنية. فإذا اتضح أن المقاصد والقياس الأصولي هو أدنى درجات القياس المنطقي، أي كونها مماثلة تداعب التعقل البدوي ـ بتسكين الدال ـ برسم أمية الشريعة كما في المقاصد ونقض المنطق عند بن تيمية، فتكون المقاصد إذاك تستند إلى أكثر طرائق العقل إحرازاً للواقع وكشفاً عن المصلحة، لتوسلها بطريق فساده غالب على صحته. ليس الإشكال في رفض التعليل، بل الإشكال يتعلق برفض التعليل في غير محله، وفيما لا جدوى منه.

يسعى أنصار الفكر المقاصدي المحدثين، عبر مسلسل لا ينتهي من الإسقاط، إلى إيهام القارئ، من خلال إبراز أهمية المقاصد والارتكاز على التعليل، كما لو أن الشاطبي كان أول وآخر من أبرز أهمية التعليل في الشرائع والمقاصد في الأحكام. ولو أن الأمر اقتصر على ادعاء الاستقلال بعلم أفرد له مصنفاً في الوقت الذي كان يبحث استطراداً في مصنفات الأولين، لهان الأمر وتقبل قبولاً حسناً. والحق، أن جملة الأفكار والمبادئ التي تسند الحجاج المقاصدي للشاطبي، إن كلامياً – وهو دائماً يحيل في نقاشاته ذات الطابع المدرسي الأشعري إلى محله، أي علم الكلام – أو أصولياً، تحاصر كل النتائج التي توصل إليها الفكر المقاصدي ودعاته ومحيو رسومه من المتأخرين. تأتي النتائج المقاصدية أضخم من كل المقدِّمات والأدوات المعرفية التي توسّل بها الشاطبي؛ وهي أدوات بقدر ما تفتح كوة لتبصر مقصود الشارع في العاديات، تراها تحاصر التعليل والمقاصد نفسها، من خلال موقفها السلبي من العلوم والصنائع، ودعوتها إلى منطق الاستكفاء بالنزر القليل من العلم الذي يوصل إلى مقصود الشارع؛ المقصود الذي يتقيّد بأمية الفهم والإدراك، و يتنزّل منزلة أدنى الفهم الممكن كما تتيحه الظهورات المعرفية للتفكير الجمهوري غير الصناعي. إن المقاصد كما أعاد إنتاجها إسقاطياً بعض الحدثاء، لا يمكن أن تستقيم إلا في ضوء تصور للتعليل أكبر من التصور الذي يحمله الشاطبي. وسوف يكتشف القارئ لذلك المتن، كيف أن فهماً هشاً لمفهوم السببية، ذلك الذي يتبناه الشاطبي، لا يفي بالمطلوب، حيثما عرفت أنه فهم لا يقر بالمستقلات العقلية ولا بالحسن والقبح الذاتيين. وهو نفسه المنظور الكلامي المخالف للمنظور الفلسفي، كما أسسه الأشعري وطوره الغزالي، وناقض به الفلاسفة في تهافته؛ قبل أن يتبناه الشاطبي ويسلك

فيه مسلك التقليدي للغزالي.

إن المقاصد لا يمكن أن تستقيم إلا في ضوء تصور كبير لمبدأ السببية، ولا قيمة للفكر السببي إن كان لا يقوم على مبدأ الحسن والقبح العقليين، وعلى منظور فلسفي للتعليل أعمق من منظور المتكلمين، لا سيما الأشاعرة، كما ظهر ذلك في الموقف الذي تبنّاه الغزالي ونقض به على الفلاسفة في تهافته، وكما تبناه الشاطبي وسار عليه. وكيف يستقيم أمر المقاصد مع تصور للسببية يجعل ترتب المسببات على الأسباب يجري على الاتفاق لا اللزوم، وهذا تحديداً ما عبّر عنه الشاطبي بقوله: «مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات، وإن صح التلازم بينهما عادة»[19].

ولا يخفي الشاطبي أن تصوره للسببية راجع إلى ما تقرر عند المتكلمين، وهو بالتأكيد يعني المتكلم الأشعري لا عموم المتكلمين؛ إذ منهم من خالف القول بالاتفاق. وبهذا المعنى يرى الشاطبي أن المكلف غير معني بالمسبب بقدر ما هو معني بالسبب الذي يكون مقدوراً، والتكليف بالمسبب يدخل في غير المقدور عليه وهو مصداق للتكليف بما لا يطاق. فليس للمكلف «تعاطي الأسباب، وإنما المسببات من فعل الله وحكمة لا كسب فيه للمكلف»[20].

ومما قاله أيضاً: «ومما يدل على هذا أيضاً: أن السبب غير فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبب عنده لا به، فإذا تسبّب المكلّف فالله خالق السبب، والعبد مكتسب له»[21].

بل لقد تحدث عن وجوه أو مراتب الدخول في الأسباب بعضها يوصل صاحبه إلى الكفر والشرك. وقد نفهم أن الأمر بالمسبب يكون كذلك، فقط حينما يكون المسبّب غير معلول لعلته أو حينما نسلم بفكرة العادة. أما لو كانت التكاليف التي هي مسبّبات للوضع مقدورة، فإن استيفاءها هو علة تامة للوضع، لا يتخلّف عنها. وأما سائر ما ذكره فلا يعدو أن يكون مجرّد حجاج يرمي إلى تعزيز وجهة نظر الأشعرية في تصور السببية وإبطال اللزوم بخلاف أهل الاعتزال - المذمومين في موافقات الشاطبي - ونظراءهم وإبطال السنخية خلافاً للفلاسفة. ولو أننا سلمنا بهذا التوجيه الذي رآه الشاطبي من أنه ما دامت الأسباب والمسببات مخلوقات لله، وهذا مسلّم، لكن مقتضى حكمته أن يجعل المسببات نتائج حتمية للأسباب. وعجباً

كيف يصدر ذلك عن متكلّم أشعري وقد وصف بالكفر من رأى الممكن قائماً بغيره وسار في سفر التعلق حد الفناء، فإذا به للنكتة ذاتها لم يعد يرى نفسه الفانية في حضرة الملكوت. فكون الممكن موجوداً بغيره، وأن وجوده متوقف على وجود البارئ تعالى، كان التعليل ذاته ناجعاً هاهنا. فلئن كان وجود الممكن متوقفاً على وجود الواجب تعالى، اعتبرنا وجود الممكن في حكم العدم. وكذلك بما أن الله خالق الأسباب، نزعنا الأسباب والقوانين من عالم كله متوقف على وجوده تعالى.

إن وجود ما يفيد التلازم بين الأسباب والمسبّبات في اعتقاد الشاطبي هو ضرب من الاستثناء ليس إلا. ويبدو أن الشاطبي وعلى طريقة الغزالي وكل من ذهب مذهب استبدال الألفاظ وتغيير الاصطلاح، يستعملون مفهوم السببية في غير ما وضع له. و يظهر ذلك جلياً في جملة من إيراداته لأمثلة من الأحكام التكليفية نظير إباحة البيع ووجوب النفقة على الحيوان. منزلاً النفقة منزلة المسبب: «والنفقة من مسببات العقد المباح»[٣٣].

ومثل سائر الأمثلة التي استدل بها الشاطبي على المطلوب، نجدها أمثلة قابلة للنقض. وأحياناً فيها من الثغرات المنطقية والفلسفية والأصولية ما لا يحصى. ولو أننا توقفنا ملياً عند المثال الأخير، فإننا نقول: إن الشاطبي لم يلتزم دائما بما هو موضوع للوضع وما هو موضوع للتكليف. ومع أنه جعل من هذا التفريق ما يرسخ به القول بالاتفاق السببي، لما ربط بين التكليف والسبب وبين الوضع والمسبب، واعتبر أن المكلّف غير معني بالمسبَّبات التي تتنزل لديه منزلة الوضع. وهذا على إطلاقه ليس صحيحاً. ذلك؛ لأن الوضع نفسه مسبّب عن التكليف، ولا وضع من دون تكليف. فثبوت الزوجية يتوقف على جملة من الأحكام التكليفية التي إن وقعت ثبت الحكم الوضعي ولا يتخلّف. ما يجعل المسبّب لا يتخلّف عن سببه متى ثبت المقتضي وارتفع المانع ـ وأنا واعٍ بهذا الاستعمال المشترك للعلة والسبب؛ لأننا لا نقر بالتمييز بينهما على النحو الذي سار عليه بعض الأشاعرة وكذا الشاطبي في موافقاته، وهذا ليس صميم موضوعنا ـ. بهذا المعنى أردت القول بأن الأحكام الوضعية بالنتيجة تدور مدار الأحكام التكليفية، فتكون الأولى عللاً للثانية كما أن الأحكام الوضعية تسبّب أحكاماً أخرى. فالعلاقة بين التكليفية والوضعية علاقة تبادلية وليست فقط علاقة من جهة واحدة. وإذا كان المكلّف غير معني بالمسبّبات بالمعنى المذكور، فإنه معني بالأسباب

التي تتوقف عليها تلك المسبّبات. على أن توقف هذه المسبّبات الوضعية على أسبابها التكليفية، هو لزومي وليس اتفاقياً، حيث لو اكتملت شرائط العقد وأسبابه ترتب عليها ثبوت الزوجية أو البيع كما لا يخفى. فليس معنى ذلك أنه مع اكتمال أسباب وشرائط العقد يثبت الوضع وقد لا يثبت، بوجود المانع الشرطي أو عدم وجوده. وحينما يقول الشاطبي: «لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسبّبات ولا القصد إليها، بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير - أسباباً كانت أو غير أسباب، معلّلة أو غير معلّلة-»[٢٢]، فإنه يخفي بذلك حقيقة أخرى، هي أن المكلّف في المعاملات، دون العبادات التي يشترط في صحتها نية القربة، إنما قصد المكلّف بها تحقيق الوضع المذكور. فالتشارط في العقد أو الاجتهاد في تحصيل الأسباب وشروط صحة العقد يراد منه تحقيق الوضع؛ بل الوضع هو مقصود المكلّف ومقصود الشارع !

ومنشأ الخلط هنا، يعود إلى المماثلة الخاطئة التي أقامها الشاطبي بين الآمثلة التي ساقها وبين بعض الاستشهادات المتعلّقة بالأرزاق. حينما رأى أن العمل ليس علة تامة للرزق الذي هو بيد الله. ومع أن مثبتي الملازمة بين السبب ومسبّبه لم يغب عنهم هذا المثال قط، وبأن القول بتلازم السبب والمسبّب، لا ينفي كون الأرزاق بيد الله، أو كون السبب والمسبّب كلاهما بيد الله؛ فإن ما نحن بصدده من الأمثلة الفقهية المذكورة تتعلّق بأحكام وضعية لا يمكن أن تتأخر عن أسبابها متى اكتملت هذه الأخيرة. على أن من جملة أسباب الحكم الوضعي هي الأحكام التكليفية نفسها. هذا من الناحية العامة، أما لو أننا خصصنا النقاش أكثر من خلال المثال المذكور، فسنجد أن الشاطبي لا يميز بين «البيع» حين يكون هذا الأخير متعلّقاً بالمكلف، أي عملية البيع بلحاظ المكلف، وبين «البيع في ذاته». ففي الحالة الثانية، نجد البيع موضوعاً للأحكام الثلاثة فقط؛ أي الحرام والمكروه والمباح. لكن مع استدعاء لحاظ البائع، يصبح ككل المعاملات - بلحاظ المكلّف - موضوعاً للأحكام الخمسة. صحيح أن البيع مباح في نفس الأمر. لكن متى اجتمعت شرائط وأسباب البيع - حيث الحديث عن السبب في العقود هنا ليس أمراً بسيطاً، بل هو مركّب يتعلق بشرائط صحة العقد بالجملة، والتي تتنزل منزلة السبب- وخرج موضوع العقد عن أحكام الخيارات، فإنه

يجب الوفاء به. فالسبب لا يقع ها هنا في نفس الأمر - حيث الإباحة - بل يقع عند استجماع كافة شرائط وأسباب صحة العقد. وحيث إذا ثبتت لم يتأخر عنها الوضع، وكان ما يترتب عليها من واجبات من سنخ حكم البيع متى أصبح واجباً، وتحكّمت به قاعدة الوفاء بالعقود. وأما النفقة على الحيوان، لو كان الحيوان هنا هو العين التي جرت عليها عملية البيع، فإن ذلك الحكم بالوجوب متعلّق بالحيازة أو اليد أو المالك. فإذا كان البيع أنشأ وضع الملكية للمشتري، فعملية التمليك هي سبب لوجوب الإنفاق على مالك العين المذكورة. وهو كما رأيت وجوب ناشىء بدليل آخر مشروط بانتقال الملكية. وانتقالها في المقام أوجبه اكتمال شروط البيع وصحة العقد. أي تحقق اللزوم بين الأسباب والمسببات. ونعتقد أن الإشكال الذي طرحه الشاطبي إذا برحنا موجبات الكلام الأشعري ومفهوم العادة الذي يحضر بصورة مكثفة في التنسيق الشاطبي لفلسفة المقاصد، نجده إشكالا بلا موضوع؛ لأنه مدرك بالوجدان. وما كان هذا حاله في التصور والاعتقاد، فلا حاجة إلى استشكاله. فالمسلمون بشتى آرائهم لا يختلفون في أنهم غير مكلفين في ما ليس في نطاق المقدور. وفي نطاق الأحكام لا أحد يشك في أن غايتهم إبراء الذمة وما يعنيه من أن التكليف ينتهي بمجرد الامتثال والجري العملي. لكننا في النقاش الأخير أحببنا أن نضع التصور الحقيقي الذي يجب أن يخضع له مفهوم اللزوم والسببية في نطاق الأحكام التكليفية بما يميزه عن قول المنطقي، لكن دون أن ينزاح به إلى مفهوم العادة ضرورة. وهذا ليس فقط إبطال لمفهوم العادة، بل تحييد للتمذهب الكلامي من فلسفة المقاصد؛ حيث هي كما ذكرنا مما تقرر عند المسلمين على اختلاف مذاهبهم وآرائهم. وهو يضارع لدينا التحييد نفسه الذي عالجناه في محل آخر، والذي يتعلق باختزال الاجتهاد في القياس، كما قرر الشافعي وسار على إثره كثيرون، ما جعل كل من رفض القياس فهو بالضرورة غير مدرج في سلك المجتهدين. هذا التحييد ضروري، وهو ينأى بالمقاصد عن الأطر الكلامية. أي أن الخلاف في المقاصد ليس خلافاً كلامياً يتنزل إلى عمق البنى، بل هو خلاف في مستوى القبض والبسط ليس إلا. فكما أمكن قيام الاجتهاد من دون قياس أصولي، أمكن القول بالمقاصد من دون القول بالعادة. على أننا لا نجد في هذا الاستعمال للسبب والمسبب في مثل هذه الموارد، ما ينأى بها عن شواغب والتباسات تجعلها غير المفاهيم المتداولة منطقياً. لكن الشاطبي

يصر على تنزيلها منزلة المفاهيم المنطقية كما في قوله: «وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل؛ لأن معنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأسباب، وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسبِّبات، فبقي المسبّب عنها على أصلها من المنع؛ لا أن المنع تسبَّب عن وقوع أسباب ممنوعة، وهذا كله ظاهر فالأصل مطرد والقاعدة مستتبة»[٢٤].

ثمة إذن من المسببات ما يتعلق بالوضع الشرعي، وثمة ما يتعلق بالوضع التكويني. ومع أن قانون السببية شامل لكل ما ظهر وبطن من ظواهر الكون، حتى أن خفاء الأسرار ليس بالضرورة نافياً لثبوت الأسباب، سواء أتعلق الأمر بالشرائع والأكوان. وهنا لا بدَّ من التفريق، حيث إن كنا لا نقرّ بهذا النوع من التعليل في الشريعة، فذلك لموقف من بعض أشكال القياس غير المنتج والذي لا يخالف الظنون العامة. وهو وإن جلب بعضاً من المصالح وصادف بعض الحقائق فإن ضرره كبير ووقوعه في الخطأ يفوق مصادفته للصواب. هذا مع أن عدم التعبّد بالقياس في المقام، هو واقع في نطاق التعليل، حيث الشارع استثنى من جملة ما يثبث به القطع، القياس الأصولي. ذلك لأن في القواعد والأصول ما يغني. بل جعل التخفيف والإباحة مقاصد للمكلف تفوق ما يتحقق من مقاصد القياس. ولكن هذا ليس معناه عدم القول باللزوم. لأن مناطات الأحكام غالباً ما تخفى خفاء لا طريق إلى استنباطها إلا على سبيل الظن، وهذا لا يغني عن الحق شيئاً، وفيه من الضرر على كلي الشريعة ما لا يشفع له جزئيها. وهذا في ظني ذروة المقاصد. بمعنى أن الرافضين للقياس هم أكثر مقاصدية من غيرهم، لأن الغاية من رفضه بحسب النصوص أن ضرره أكبر من نفعه. من حيث إنه ضرر كلي. ومعروف أن المقاصد ناظرة في الكليات لا في الجزئيات[٢٥]. فتعيَّن القول: إن رفض القياس، هو منتهى المقاصدي. وأما في موضوعنا فإن ما كان شرعياً - وهنا لا يتجه الحديث إلى المناط وإجراءات تخريجه وتنقيحه وتحقيقه - صحيح إنه في حال خفاء المناط لا طريق أصلاً لاستنباطه من دون تدخّل الشارع. حيث ليس فقط لم يكلفنا باستخراجه، بل قد تكون المصلحة في خفائه والاكتفاء بالامتثال لما قد ينتج عن ظهور المناط من ضرر أحياناً. فوجه الشارع بالأحكام الثانوية إلى ما هو أولى وأهم وأرجح في تقدير مصلحة. حيث المصلحة قد تكون في الجري العملي نفسه. وحيث الترك لا يترتَّب عليه بالضرورة فوت. فعدم قضاء الصلاة بالنسبة للحائض لا

يعني فوت المصلحة كما لا يخفى. ولكن هذا لا يعني في مجال الأحكام أننا غير ملزمين بقصد المسبَّبات، حيث المسبَّب في الأحكام متحقق لمجرَّد تحقق الشروط وثبوت المقتضي وارتفاع المانع الشرعي أو التكويني. فالشرع ابتداءً لم يكلّف بما كان واقعاً خارج نطاق المقدور. وأما في الأوضاع التكوينية، فهي غير مقدور عليها أحياناً، ليس لتخلّف المسبَّب عن السبب، بل لجهة عدم القدرة على العلم بكفاية شرائط صحة وقوعها. ولأنها ليست في نطاق التكليف. لكن الزوجية مثلاً هي حكم وضعي مقدور عليه لمجرَّد وجود مقدّماته من أحكام تكليفية. فمن أراد الزوجية أمكنه ذلك من خلال إجراءات العقد.

إن إشكالنا على الشاطبي أنه ضرب أمثلة فقهية على مفاهيم منطقية دون أن يلتفت إلى أن الأمثلة الفقهية تكثر فيها الحيثيات والاعتبارات إلى الحد الذي لا تصلح فيه أمثلة على مفاهيم منطقية أو أصولية إلا إذا جرّدت من كل هذه الحيثيات والاعتبارات. وهو ما لم يفعله الشاطبي في مثال البيع ونظائره. ويكفي لتوضيح مقصودنا إعطاء مثال بزكاة الفطرة؛ فيما لو أن المكلّف أخرجها إلى ما بعد الظهر دون أن يميّزها عن عموم أمواله. وجب عليه إخراجها لا بنية الأداء، ولا بنية القضاء. ومقتضى حكم العقل، أن هذا مرفوض، لأنه انتهاك للثالث المرفوع المنطقي، حيث إخراج الصدقة في المقام هو فرع تخلف المكلف عن الأداء، واستقراره في ذمته. فهو بهذا المعنى حيث لا يكون أداء وجب أن يكون قضاء. بل وفي نظر المقاصدي أنه بمجرّد عدم القضاء يكون الفوت. إلا أن الشارع أثبت عنواناً ثالثاً غير العنوانين الحصريين. ولو أننا قسنا ذلك على الصلاة مثلاً وهي من جنس الأحكام التعبدية، لقنا بالتبادر المقاصدي التعليلي: إنها قضاء. وقد تبين أنها لو أخرجت بنية القضاء لبطلت شرعاً. ولذلك نظائر كثيرة في مجال الأحكام. فمهما حاولنا التعليل سنخطئ مقصود الشارع. فتكون مقاصدنا بخلاف المقاصد المعتبرة. وإلا كيف نستطيع أن نعلّل في مسألة موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لا سيما إذا قسنا. فنحكم بالفوت حيث كانت المصلحة ونحكم بتحقّق المصلحة حيث كان الفوت. وغير ذلك مما يضيق عن ذكر نظائره المقام.

كذلك نستشكل عليه حينما خلط بين الوضع بمعناه الشرعي، والوضع بمعناه التكويني. بل إنه لم يفصل بين ما هو عبادي وما هو وضعي في مقام

استشهاداته؛ كمثال آية الرزق التي أوردها في سياق الاستدلال على الاتفاق السببي. فإذا كان مثاله له جنبة قبول في مورد ثبوت الأوضاع التكوينية، فإن ذلك لا يقبل في مورد ثبوت الأوضاع الشرعية، لأنها ظاهرة. أقصد أنها ظاهرة من جهة طلب المسبّب من خلال تحقيق السبب وليس من جهة ظهور أو خفاء المناط. بل إن الوضع إذا ثبت فهذا معناه أن شرائطه التكليفية تمت على النحو الأكمل. بينما في الأوضاع التكوينية، فإن المكلّف غير عالم بما سيقع إن وقع، وهل بالإمكان أن لا يقع رأساً حيث بإمكانه أن لا يقع لجهة النسخ التكويني والبداء. في حين أنه مدرك للمانع حال وجوده في مجال الأحكام التكليفية. فلو قصد المكلف الزوجية ثم حال دون الدخول مثلاً حائل ما خارج مقدور المكلّف، فإن هذا فضلاً عن أنه لن يرفع عنوان الزوجية ـ بل حتى لو توفيت الزوجة ترتبت أحكام الزوجية من قبيل الإرث وما شابه ـ إلا أن المكلّف قد يعلم بالمانع وقد يجتهد في رفعه عند الاقتضاء. لكن في مثال القضايا التكوينية، فإننا غالباً ما لا ندرك المانع، فلا نجد طريقاً لرفعه، حيث المانع في هذه الحالة قد يكون مصلحة وقد يكون عقاباً.

إننا ننبّه ابتداءً، إلى أن المقابلة بين التكويني والتشريعي ها هنا هي بلحاظ تدبيرين شاء الخالق أن ينظّم بهما علاقته مع المكلّف العاقل؛ تدبير تكويني قهري وآخر شرعي اختياري. وليس التكويني هنا بالمعنى الطبيعي، بل هو أعم بحيث يدخل في التكويني كل ما لا دخل للإرادة ولا الشرع في ردّه ولو كان من جنس القوانين الميتافيزيقية.

نقول: إنه يستحيل على الخالق أن يحول بين السبب ومسبّبه؛ لأنه موجد السنخية بينهما. ولو حصل ذلك نتج عنه تناقض. والأمر ذاته في الشرعيات. فالمشرّع يستحيل في حقه بموجب العدالة والحكمة أن يحول دون تحقق الوضع متى اكتملت الشرائط والأسباب. حيث الوضع في الشرعيات نظير التكوينيات لا يتخلف فيه المعلول عن علته التامة. وقد يحدث فقط قبل اكتمالها. وحديثنا هنا ليس في ثبوت المقتضي مع وجود المانع. ففي هذه الحالة لا إشكال أصلاً. فلو أن شخصين تبايعا وتحققت لديهما شروط صحة البيع، فلا مانع من جريان البيع. وقد يتخلّف تحقق البيع أحياناً وارتفاع المانع كما لو تعلّق هذا الارتفاع على إذن المالك في مورد بيع الفضولي.

فيكون المانع معلوماً للمتعاقدين أو أحياناً للبائع فقط، فهذا لا يكون دليلاً على عدم الاقتدار على طلب المسبّب بمجرد امتثال شروط وأسباب العقد؛ لأن إذن المالك هنا من الأسباب التي متى تحققت ثبت البيع. ولأن المكلّف أو المتبايعين في مورد بيع الفضولي كانا قد سلكا مسلكاً وعراً وأدركا منذ البداية أو البائع على الأقل بأن المانع يحتمل الارتفاع وقد لا يحتمل. فحتى لو قطع بتحقق إذن المالك في المقام ثم حصل عدم رضاه، فإن ذلك لا يفهم منه تخلّف المسبّب. لأن ذلك كان متوقعاً ولو بظن مهمل.

ولما قلنا إنه يستحيل على الله الحؤول دون السبب والمسبّب، فمعناه أنه يخالف مقتضى التصور والاعتقاد، بما يؤدي إليه ذلك من فوضى وما يجعل العالم قائماً على الاتفاق وبما يجعل الشريعة قائمة على العبث. فيكون ذلك بخلاف شأنيته تعالى وحكمته والميزان الذي أقام عليه عالمه وشرعه وهو الحكمة والعدل. وإنما العجب في مقاصد الشاطبي، ولا سيما عند المتأخّرين منهم، أنها بقدر ما يتحدّثون عن حكمة المشرع وضرورة وجود أسباب وحكمة من وضع الأحكام، وبقدر ما يقيمون حجية المقاصد على ثبوت السنن التكوينية والشرعية، فإنهم يدافعون عن شيء ما أشبه بالفوضى الخلاّقة في مجال الشرعيات. فيدافعون عن البخت والاتفاق والسببية بمفهومها الاضطراري وليس الاضطراري، وعدم ترتّب المسبّب على سببه على نحو الضرورة. وهذا ليس غريباً على من رام القول بالتصويب وجعل معيار العدل هو ما يفعله الخالق تكويناً وتشريعاً، وليس أن الخالق وجب في حقه أن يفعل العدل. والفرق كبير وبين، حيث في الأول نحتمل وقوع الظلم منه بينما في الثاني لا نتوقع ذلك البتة. وعجباً كيف أنهم كادوا يجعلون من حكمة الشرع ما العقل قادر على إدراكه، بينما نفوا أن يدرك المكلف الحكمة والعدل قبل فعل الخالق. بل عجباً كيف جعلوا المقاصد جديرة بالوقوف على المناطات، فشرعوا إلى حد النسخ مستندين على التصويب، وجعلوا - كما الغزالي - المقاصد قبلة المجتهدين، فيما لا يزال باب الاجتهاد في حال من الانسداد يفوق أن يوصف بالأعظم. حيث الانسداد في مدرسة فقهية تقول بالتصويب والمقاصد والاستحسان والمصالح المرسلة وما شابه، يكون التقليد فيها غاية في القبح، إذ كل ما لديها من أصول وقواعد باعثة على الاجتهاد، فلماذا انسد باب الاجتهاد؛ حيث الأمر في نظرنا أبعد من أن يكون مجرّد قرار السياسة، لا في التاريخ السابق ولا في الزمن الحاضر؛

بقدر ما هو خلل في المبنى الكلامي والأصولي!

النهج التلفيقي بين مقتضى الأصول وقواعد الكلام

ليس في ما نقوله حول كتاب الموافقات الذي اشتمل على مقاربة نسقية متكاملة للفقه المقاصدي؛ ما يحجب عظمة هذا العمل الذي قد نعتبره مفخرة من مفاخر الحضارة الإسلامية. بل أكاد أزعم أن براعة التنسيق الشاطبية لفقه المقاصد تفوّق كل أشكال التنسيق الأخرى التي شهدها تاريخ الممارسة العقلية والنقلية في المجال العربي والإسلامي. لكن التنسيق المذكور لم يكن جذرياً وخالصاً، بل كان تنسيقاً تلفيقياً، فرضه واقع الكلام الأشعري بخصوص مبدأ التعليل. فكان الشاطبي أقل تحرراً - من الغزالي - من سلطة الكلام الأشعري والخطاب الظاهري. وذلك انطلاقاً من إيماننا بأن للكلام مدخلية كبرى في أصول الفقه، كما رأينا ذلك في مبحث الإرادة والطلب، وكما نرى الآن في فقه المقاصد، حيث للتصويب والموقف من العدل والحسن والقبح العقليين وما شابه، تأثير مباشر وغير مباشر على مقاصد الشاطبي، وبشكل أكبر على من جاؤوا بعده. قلنا: إن الغزالي كان أكثر تحرراً من سلطة الكلام الأشعري - على الرغم من أنه رئيس حركة التنسيق الأشعري -؛ لأن الخلاف يتصل بالغاية والوظيفة. فبينما كان النسق الكلامي الأشعري يتنزّل منزلة الوظيفة عند الغزالي، كان عند غيره يتنزّل منزلة الغاية. يتأكّد لنا ذلك من حيث أن الممارسة العقلية الغزالية لم يحدّها حد ولم يحصرها نسق، وهو رائد الانقلابات والتحولات والتنقلات بين المدارس. ولم تكن أشعريته سوى وظيفة اقتضاها الموقف الفقهي: حفظ النظام العام؛ لما أقرّ بأن الكلام الأشعري أصلح للعامة من كل كلام. بينما الشاطبي ومن ذهب مذهبه، حدّدوا نظرهم على وفق محدّدات النسق الكلامي الأشعري؛ فكانت المقاصد تتحدّد في المدى العقلي والاجتهادي بالمحدّدات الكلامية نفسها. فلن يكون للعقل في مدى الكلام الأشعري ما يفوق مداه في مقاصد الشاطبي.

لقد حاول الشاطبي رحمه الله، صياغة نهج تلفيقي يقر فيه بكل النتائج الكلامية لدعاة الاتفاق. ومعلوم أن هذا النهج التلفيقي الذي تجاوزه الفلاسفة المسلمون، والذي كان بمثابة المحاولة التبريرية الوحيدة للخروج

من التحدي الذي فرضته مدرسة الاعتزال في أطواره المبكرة وطبقته الأولى. وحيث قبل أن يستقل الأشعري بمذهبه الخاص؛ راعى التناقض بين الرأيين؛ رأي المعتزلة القائل بالسببية المطلقة وبين رأي أهل الحديث القائل بالاتفاق. فجاء رأي الأشعري تلفيقاً وسطياً يوهم أنصار السببية بقدر ما يوهم أنصار مذهب البخت والاتفاق، بأنه أقرب إليهما. والحق، أن الأشعري ها هنا أخذ صورة السببية، لكنه أبقى على مضمون الاتفاق. وقد بلغ هذا الموقف التلفيقي الكلامي أوجه مع الغزالي الذي سعى سعيه لإبطال اللزوم عن العلية. و بذلك، حرّر السببية من أهم مقوّم بنيوي لا تتحقق إلا به، ألا وهو اللزوم. وحينئذٍ يصبح الحديث عن السببية في مفهومها الكلامي المذكور غير السببية التي تتقوّم بذاك اللزوم. والشبهة هاهنا حاصلة في حاق الكلام والتصور الأشعري للزوم؛ لأن حتميته لا تخل بالقدرة ولا هي معارضة للتنزيه – لأننا نعتقد أن كل اجتهادات المتكلّمين المسلمين مع وجود الخطأ كان الغرض منها اجتهاداً في التنزيه -، لأن حتمية اللزوم تقوم على اعتبارين؛ فهي قهرية بلحاظ المخلوق، وهي واجبة - ليس على القادر، بل واجبة - في حقه لأنه انتفى لديه المعارض لفعل العدل والحق. فحتميتها إزاء الخالق واجب مفروض بموجب عدالته المطلقة وحكمته التامة. وحتميتها إزاء المخلوق واجب يفرضه حق الطاعة لمقام المخلوقية. فالذي خلق السبب والمسبب هو من خلق السنخية بينهما. فيتعين القول: إن مؤدّى القول بالاتفاق، هو خلاف للتنزيه. وأما الاستدلال بمطلق القدرة، فإنه مردود، لجهة أن الأمر يتعلق بموضوع العجز، وليس ها هنا موضوع من ذلك القبيل؛ لأن المقام يتعلّق بالعدل والحكمة. وإلا كان الأمر أقرب إلى الرأي السفسطي الذي يستدل على وجود الشريك بقدرة الله المطلقة التي تشمل كل شيء؛ لأن وجود خلاف ذلك لا يعود إلى قصور في القدرة، بل مقتضى القدرة المطلقة ألا يكون فوقها ما يصادرها، فيحصل خلف ودور وتسلسل في المقام. حيث هؤلاء نظروا إلى الصفات على نحو تجزيئي ولم ينظروا إلى الصفات من حيث هي في نهاية المطاف عين الذات بالمعنى الذي يفيده استهلاك معانيها في الوحدة المطلقة لواجب الوجود، من حيث هو المصداق الأعظم لمعاني الجلال والجمال، وحيث بسيط الحقيقة هو كل الأشياء.

وسوف يؤسِّس الشاطبي كل مقاصده على هذا المنظور التلفيقي للعلة.

بل سيتعدّى به إلى مجال الشرعيات. وبينما حاول الشاطبي جهده أن ينفي علاقة اللزوم السببية فيما قبل، مستعرضاً من الأدلة ما أتحققت فيه الكفاية الدليلة أم لم تتحقق، فإنه مرة أخرى ينقلب على كل تلك النتائج، ليحاول ملامسة ضرب آخر من اللزوم بين وضع الأسباب وقصد الواضع إلى المسبّبات. ويظهر من ذلك أن المكلّف ليس له أن يلتفت إلى المسبّبات بقدر التفاته إلى الأسباب. بينما المشرّع لا بدّ من أن يراعي قصد المسبب، وعلى هذا تنتفي كل الإسقاطات الكبرى التي أوردها المتأخّرون من أنصار المقاصد الشاطبية، حيث بهذا يخرج الشاطبي المكلّف من هذا القصد ويصله بقصد الأسباب التي لا تتجاوز مرتبة قصد الإتيان والامتثال. فالمكلّف بهذا المعنى لا يصح له أن يتعدّى بالأحكام أبعد مما يتيحه الوضع. لأنه إن كان المكلّف بشهادة الشاطبي غير مكلّف ولا قادر على إحراز المسبّبات أو الأوضاع، فهو بالأحرى ومن باب الأولوية القطعية غير قادر على التعدي بالحكم إلى موارد أخرى لجهة تصور قصود بعيدة في موارد أخرى، ما دام أن تأمّل مقصد ما، هو حكم عقلي. والتعدي بالحكم إلى ذلك المقصد لمجرد المماثلة مصداق تبعية النص للعقل وهو ما لا يؤمن به الشاطبي. وكيف له أن يؤمن وهو يتبنّى الموقف الغزالي وعموم الموقف الكلامي الأشعري، الرافض للتعليل بمدلوله المنطقي والفلسفي، وأيضاً الرافض للحسن والقبح الذاتيين. فالعقل ليس حجة. أجل، لقد حاول الشاطبي أن يلتف مرة أخرى على الموضوع، ليؤكّد نحواً من العلاقة بين السبب والمسبّب تخفف من وزر المفارقة. فالأسباب ليست أسباباً بأنفسها، بل هي كذلك من حيث ما ينشأ عنها وما يترتب عنها من آثار. غير أن الشاطبي يحتكم في هذه العلقة إلى ما قطع به العقلاء. ومن هنا، إن كان الشاطبي قد أخرج المسبّبات والأوضاع الشرعية من عهدة المكلّف، كيف يحاول الآن تكثيف الأدلة لبعثه على تعقل المصالح والمفاسد التي شرعت الأحكام لجلبها أو درئها؟! فإن كان المراد من ذلك حكاية عما هو ثابت فهذا تحصيل حاصل. فالواجبات والمحرّمات لها مقاصد، لا خلاف في ذلك حتى على من قال باستحالة التعليل. حيث القول باستحالة التعليل لا ينفي الاعتقاد بوجود علل للشرائع خفية. ولا يضر خفاؤها، إذ يستوي بروزها وخفاؤها عند المكلّف.

اللهم إلا أن يقال: إن في ذلك مزيد من الحث على تعقل المقاصد. إلا أن

الإشكال، فيما لو كان المطلوب هو اعتبار تصور القصد يصلح سبباً في وضع الأحكام أو التعدي بذلك لجهة القياس. ويبدو أن الشاطبي من خلال تصوره للعلة لا يسمح بأكثر من أن يصف الشريعة بأنها قاصدة. وأما التعدّي بالفكر المقاصدي الى أبعد من ذلك، فلا تتيحه آلية فقه المقاصد الشاطبية، كما لم تظهره طريقة الشاطبي في أكثر من مثال، عبّر فيه عن رأيه الفقهي، كما سنرى. وقد التفت الشاطبي إلى ما يمكن أن يثيره هذا المنهج التلفيقي للمقاصد بين الشارع والمكلّف فحاول أن يبرّر لماذا كانت المسبّبات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر فيما هي مقصودة له من جهة الوضع، بناء على تباين القصدين، فيقول: «أحدهما : إن القصدين متباينان، فما تقدَّم هو بمعنى أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالمسبّبات، فإن المسبّبات غير مقدورة للعباد كما تقدّم، وهنا إنما معنى القصد إليها أن الشارع يقصد وقوع المسبّبات عن أسبابها ولذلك وضعها أسباباً، وليس في هذا ما يقتضي أنها داخلة تحت خطاب التكليف، وإنما فيه ما يقتضي القصد إلى مجرّد الوقوع خاصة، فلا تناقض بين الأصلين.

والثاني: أنه لو فرض توارد القصدين على شيء واحد لم يكن محالاً إذا كانا باعتبارين مختلفين، كما توارد قصد الأمر والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين، والحاصل أن الأصلين غير متدافعين على الإطلاق»[٢٦].

ويلاحظ المتأمّل لهذه الطريقة التي يتم بها تبرير هذا التباين، بأننا أمام نص لا يستند إلى أدلة برهانية. فالتقلّب في الاستدلالات والوقوف على النقائض غايته حجاجية كما لا يخفى. إنه يسعى إلى إقناعها بالشريعة المعلّلة. لكن هذا إن وقف عند حد الوصف كان تحصيل حاصل؛ إذ لا وجود لمن ينفي الحكمة وراء خلق العالم أو وضع الشرائع. لكن ما جدوى هذا الحجاج، إن كانت مقاصد الشاطبي لم ترق بالتعليل إلى أعلى من مستوى التعليل الظني أو لا تجترح تصوّراً للعلة أرقى من تصور المتكلّمين القائلين بالاتفاق. نقول، في الادعائين السابقين، يرى أن الشرع أمر المكلّف بإتيان الأسباب ولم يكلفه بإتيان المسبّب غيرالمقدور عليه. هذا مع أن في منطق الأحكام الشرعية تأتي المسبّبات والحكم الوضعي نتيجة للمسبّب. فالمكلّف، كان قد كُلِّف بإتيان المسبب عبر واسطة الإتيان بالسبب. فهذا التفريق مغالط. فليس الشارع هو وحده الذي يقصد وقوع المسبّبات

عن أسبابها، بل المكلّف نفسه قاصد إلى ذلك. ولا بدّ هنا من أن نميّز بين قصد الشيء والقدرة عليه. فلئن كان مناط عدم التكليف بالمسبّب هو عدم القدرة، فإن قصده من مقدّماته التكليفية مقدور عليه. فالشاطبي بهذا المعنى يريد أن يقول: إن المكلّف حين عقد الزواج هو مكلّف بأسباب وشروط الزواج والعقد، وليس مكلّفاً ولا حتى من شأنه قصد تحقق الزواج. وكذلك البائع مكلّف بقصد البيع وتحقيق شرائط صحة العقد وانتقال الملكية، وهو غير معني بتصور انتقال الملكية أو الانتفاع بها. اللهم إلا أن تسعفه في ذلك ظهورات الأحكام العادية وهي ليست العبادية التي اعتبر مقاصدها غيرعقلانية، وبهذا يكون تصور الشاطبي للمقاصد هو أدنى بكثير ممن سبقوه. فهو يخرجها من عهدة المكلّف بلحاظ الوضع والآثار الشرعية والمآلات البعيدة، ويحصرها في مجرد الإنشاءات والإيقاعات الأولى التي هي مجرَّد أحكام تحكمها مقاصد قريبة جداً، ويتيحها الظهور، بل لا يتحقق مع أغلبها مقصد أبعد من مجرد نية إتيان العمل.

وبما أن الشاطبي اعتبر أن قصد التكليف وقصد الوضع لا يجتمعان في قصد المشرِّع والواضع، حيث ليس للمكلّف أكثر من قصد التكليف، أصبح واضحاً أن ما يؤدي إليه هذا الرأي، هو أن المقاصد من اختصاص المشرّع. وما قيمة المقصد إن كان غير مكلّف به وغير مقدور عليه. وما قيمة العلم به، وقد أورد الشاطبي في الموافقات أن الحكم على كل علم لا يؤدي إلى عمل مرفوض وغير شرعي. فإن كان العلم بالمقاصد ولو على سبيل الظن ممكن، فما قيمتها إن كان المكلّف غير مكلّف بقصد المسبِّبات. فإذن، انتفى أن تكون المقاصد بهذا المعنى تقدّم علماً يترتب عليه عمل. وبهذا يكون الشاطبي قد توسّع في علم لا يؤدي إلى عمل. كما أن المفارقة بادية، لما نرى أن الخبر الذي اعتبر فيه الشاطبي مشروعية التعليل هو المشرع، وقد نفى كل المعقولية والعلمية عما سوى ذلك. على هذا فإن العلوم التي رفضتها مقاصد الشاطبي، مثل المنطق والفلسفة وسائر العلوم التي إما هي فوق المناط من العقل إلا فيما اعتبره مقصداً شرعياً أو لأنها لا تؤدّي في نظره إلى العمل؛ أجل، لو أن هذه العلوم أمكنها تبيين مقاصد معينة، فإن لا اعتبار لهذه المقاصد في نظر الشاطبي. فالمقاصد ما تراءى للإفهام الأمية - أمية الشريعة - وليس لأرباب العلوم والصنائع. ولا قيمة للمقاصد إلا في هذه الدائرة الضيّقة وبهذا المنهج

العقيم الذي يقول بالاتفاق. هذا ناهيك عن أن الشاطبي إضافة إلى حضر المقصد في المقصود المتاح للشريعة الأمية كان قد رفض ما يبدو اليوم طريقاً في تطوير المقاصد عبر آلية التفريع والاستشكال وما شابه. فهو يرفض السؤال وكثرة التفريع في الصناعة الفقهية وذكر ما يكره من أشكال السؤال. ولا استشكال من دون سؤال، ولا علم من دون تعمّق.، أن «يبلغ بالسؤال إلى حدِّ التكلّف والتعمّق»[٢٧]. ومنها «ترك الاعتراض على أهل العلم محمود سواء أكان المعترض فيه مما يفهم أو لا يفهم»[٢٨]، بل الأغرب استدلاله على ذلك بقصة موسى والخضر. ولك أن تتأمّل سعة البون بين المثالين. بين ما كان من باب التأويل لما خفي وبطن. وقد نفى الشاطبي أن يكون للشريعة باطن؛ وهذا ما يبعد الشاطبي عن مقتضى العرفان خلافاً لما زعمه البعض. وما هو حقيق بالتفهيم والاستنتاج وما شابه. استدل بدليل خاص على أمر عام. كما حصر العلوم بمقتضى سعة المجال الأمي ـ البدوي ـ العربي، وما أدركه المجال الأمي من علوم مناسبة حيث: «وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عمّا ألفته العرب»[٢٩].

إنّ الشاطبي في استدلاله الثاني على تباين القصدين، يقدِّم قياساً مع الفارق. حيث إن سلّمنا بأن توارد قصدين باعتبارين على الشيء الواحد أمر ممكن، فإننا لا نسلّم، بأن جهة الاستشكال في المقام هو اجتماع القصدين في الأمر الواحد. بل جهة إشكالنا على الشاطبي، هو أن لا إشكال في أن يلتقي قصد الشارع وقصد المكلف في نفس الوضع. و لا يحتاج أن نذكر بالأمثلة الإرشادية، حيث أن المكلَّف بدعم من المستقلاّت العقلية يمكنه أن يقصد حكماً، ويأتي الشارع ويمضيه. بل وفي سائر الأحكام المعلّلة يمكننا دائما تصور القصدين. وإنما ما المانع أن يجتمع القصدين من جهة المطلوبية وإن اختلفا من جهة الاقتدار. تصور لو قصد زيد وعمر المطلوب ذاته. غير أن قدرة عمرو على تحصيل المطلوب ضعيفة أو منتفية. فهذا الانتفاء لا يقلّل من قص عمرو.

نقول ما قيمة المقاصد إن كانت روح الفكر المقاصدي عند الشاطبي، ترفض نزوع والتفات المكلّف إلى المقاصد في مرتبة المسبب. لا بل، إن الشاطبي يرى أن المكلّف مخيّر بين الالتفات وعدم الالتفات؛ فيرتد الفكر المقاصدي عند الشاطبي إلى أدنى درجة من التبرير لتكريس كل التصورات

الكلامية حول السببية. إن الشاطبي يعتقد أن الأسباب لما شرّعت أصلاً لأجل المسببات «لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات». إلا أنه استدرك التناقض الذي قد يثيره التساؤل: «فكيف هذا مع ما تقدّم من أن المسبّبات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر بالأسباب»؟ وهو ما قد أجاب عنه فيما سبق وذكرنا، بحيث لا يعدو تأكيداً على مبدأ العادة. إن الشاطبي كما ذكرنا قبل قليل أكّد على أن للمكلَّف أن يقصد إلى المسبب وألا يقصد، فإذا «ثبت أنه لا يلزم القصد إلى المسبّب، فللمكلَّف ترك القصد إليه بإطلاق وله القصد إليه». وقد استند في هذا المقام على أن السبب ليس فاعلاً بنفسه، بل الأسباب من فعل الله. «فليس في الشرع دليل ناص على طلب القصد إلى المسبب»[٣٠].

لقد كان أحرى بالمقاصديين اليوم إن كانوا حقاً يرومون التقدّم بالاجتهاد إلى مراتب في الاستنباط متقدِّمة أن يحققوا أولاً ثورة على مقاصد الشاطبي من حيث هي مقاصد تكفر بالاستشكال ـ السؤال العميق في الشريعة وكذا الاستناد إلى المنطق والفلسفة والعلوم الخارجة عن مقتضى المجال التداولي العربي الأمي والكفر بوجود باطن للشريعة كما كفر بعضهم بالمجاز .. بل إن هذا الحصر للزمان، يتعدّى ما هو من اختصاص الديني إلى الدنيوي، فلا يكون خير القرون قرن الرسول ﷺ في الدين، بل أيضاً في الدنيا: «والأخبار هنا كثير. وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم، فهو إذا في نقص بلا شك»[٣١].

قد يبدو السؤال في غاية المفارقة. غير أننا متى ما تعمّقنا في أبعاد السؤال أدركنا المقصود خلف المقول. فمتى قرأنا مقاصد الشريعة للشاطبي قراءة مقاصدية، اكتشفنا الكثير مما لا يقتضي تطويراً على خلفية الاستشكال المذكور آنفاً فحسب، بل سنقف على الكثير من العوائق والمفارقات والترددات، أولها النموذج الإرشادي الذي يؤطّر الرؤية المقاصدية انطلاقاً من موقف متذبذب من مبدأ السببية، ومفهوم العلم وأبعاد المعرفة وما تقتضيه من العمق، والاعتراف بقدر من الباطن خلف كل ظاهر، ومجاز خلف كل حقيقة، وما لم يفكّر فيه خلف كل ما تم التفكير فيه. الأطر التي وضعها الشاطبي لا تتقدّم بالمقاصد كما أن الشطط الذي رامه المتأخّرون كان

مخالفاً لمقتضى مقاصد الشاطبي من مقاصد الشرع[32]. وليس أمامنا مثال آفضل من فتوى يحيى بن يحيى الليثي، حيث لما دخل على بعض السلاطين - عبد الرحمن بن الحكم - فسأله عن الوقاع في شهر رمضان، فقال: عليك صيام شهرين متتابعين. فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيداً مراراً، فلا يزجره إعتاق الرقبة، ويزجره صوم شهرين متتابعين»[33]. وقد تفهم الشاطبي ما ذهب إليه يحيى الليثي، من أن الزجر مقصود الشرع من الكفّارة، ومن أن الملك لا يزجره العتق بقدر ما يزجره الصيام. إلا أنه وصف الفتوى المذكورة بالبطلان؛ لأن لا أحد قال بها من العلماء. وحيث إن الخلاف انحصر في القائلين بالتخيير والقائلين بالترتيب، أمكن القول: إن منشأ البطلان هنا الاجماع المركب: «إن صح هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفاً للإجماع»[34].

واضح أن موقف الشاطبي من فتوى يحيى الليثي، انتصار لحجية الإجماع المركَّب لا لمقاصد الشرع. حيث لو كان للمقاصد اعتبار كما أكَّد الشاطبي وسار بعد ذلك المقاصديين، لكان أولى به تصويب فتوى ابن الليثي. وإلا، فإن فتوى هذا الأخير هي أقرب إلى المقاصد من موقف الشاطبي. لا سيما ونحن نعلم أن الكفارة هاهنا تشتد مع اشتداد المخالفة، كما لو حصل - لا سمح الله - إفطار بمحرّم أو وقاع بمحرّم في رمضان، كان لا بدّ من الجمع بين الكفارات، فلا تخيير ولا ترتيب في المقام. فكان يفترض في مقاصدي كالشاطبي أن يصوّب فتوى الليثي ما دامت لا تعارض مقصود الشارع ولا حكمه. فلو أعتق كان مصادفاً لحكم شرعي، وكذا موافقاً للمقصد ألا وهو تحقق الزجر. وفي حالة إبطاله للفتوى ما كان له أن يستند إلى الاجماع، ما دام ثمة مندوحة للاستناد إلى المقاصد في التخيير أو الترتيب على خلاف الفقهاء. لأن الليثي في ذلك لاحظ جانباً من المقاصد دون أخرى. فلو نظر إلى ما في العتق من منافع قد تفوق منفعة صيام الشهرين المتتابعين، لقال بالعتق قبل الصيام. ولربما أدّى الصيام في هذه الحالة إلى مزيد جرأة لا يتحقّق معها زجر. فالشرع كما هو ضامن لجوانب من المصلحة لو نظرنا فيها

أمكن إبطال فتوى الليثي إبطالا مقاصدياً. فماذا لو اعتبرنا «الحرية» مقصداً ضرورياً كما ذهب إلى ذلك محمد الطاهر بن عاشور، ثم وضعناها الأولى في سلّم ترتيب الضروريات لأسباب، واحدة منها أن الحرية قد تأتي بالدين ولكن الدين لا يأتي بالحرية ضرورة. فهل العبد يتحرّر بمجرَّد إسلامه؟! لذا وجب تحرير رقبة مؤمنة في بعض الكفارات، ومنها الإفطار عمداً في شهر رمضان. أليس في هذه الحالة يكون تحرير رقبة مؤمنة مقصداً ضرورياً قد تحقق بغض النظر إن كان ثمة ردع أم لا. فالكفارة في المقام هي أعم من الزجر؛ لأنه تتحقق بها مصالح غير زجر المكلّف؛ العتق والإطعام.

من هنا قلنا: إن الشاطبي لم يكن مقاصدياً من جهة إبطاله فتوى يحيى الليثي مع أنه أقره على اعتبار الزجر مقصود في الكفارة. وأيضاً لم يكن مقاصدياً لما كان إبطاله للفتوى اللمذكورة استناداً إلى الاجماع لا توجيها لمقصود شرعي أهم أو أعم أو راجح في المقام. بل كان عليه أن يوجّه مقصود الشارع ويبرز المصلحة في تنفيذ ذلك، ولا يكتفي بالنص والإجماع من دون تعليل ولا بيان مقصود. وكان أحرى به أن يقول: إن التزام التخيير والترتيب في المقام تترتب عليه فائدة عظمى تفوق ما لو قلنا بالتعيين. ففي الثانية يتحقق الامتثال والردع. هذا في حين أن المصلحة في الردع مع فرض تحققها هي آمر سلبي. وربما كانت الكفّارات في العبادات آبية عن الزجر الشديد؛ لأن فيها ما ينفر الناس من العبادة ويساعد على تركها رأساً وهو بخلاف اللطف والتيسر ورفع الحرج. بينما لو قلنا بالتخيير، والبدء رأساً بتحرير رقبة، ففيه يتحقق الامتثال وهو العمدة في الوجوب، كما تتحقق معه مصلحة أودعها الله في تحرير رقبة، وهو أمر ايجابي يفيض بالمصلحة. ولا خوف من أن يقع المكلف ثانية في المحذور، لأن الأعمال بالنيات، ولهذا اشترط الشارع نية القربى في العبادات. وكان على المفتي لو أنه أفتى بالتعيين، ما دام المدار في فتواه مراعاة مقصود الشارع، أولى به أن يقيس على حكم من أفطر في رمضان بوقاع حرام مع أجنبية أو بأكل حرام كلحم الخنزير مثلاً؛ فإن ما يجب عليه هو الجمع لا التخيير؛ فذلك هو غاية الردع. قلت؛ وليس الإفتاء بالتعيين في المقام الأول أقل انزياحاً من الجمع في الثاني، مادام القصد الردع والزجر. فمع الجمع يتحقق الأمر، حيث لو تكرر الوقاع بإرادة فهو كالإفطار بمحرّم، حيث التجري هنا حرام. فهو إفطار عن إصرار وتجري.

فلو تكرّر الوقاع بإرادة، إذن وجب الجمع وهو أقرب للمقصود بحسب المقاصديين. هذا طبعاً لو أردنا الحديث في ضوء من شط بالمقاصد، وإلا فهو خلاف رأينا الفقهي.

وأحسب أن الشاطبي كانت له موازين في طلب المقاصد على طريقة الفقهاء لا يشط بها بعيداً. ولكننا أردنا أن نقول من باب الاستطراد على نهج المقاصدي: لو كان الشاطبي حقاً مقاصدياً على الطريقة الرائجة في تصور المقاصديين الجدد للمقاصد؛ لوجه فتوى يحيي بن يحيى الليثي بدل أن يقف عند الإجماع الزاجر. وكان أحرى أن يذكر عدد المصالح التي يمكن إحرازها بالتزام التخيير حتى مع تحقق القدرة على العتق والإطعام. فإن المصلحة في العتق والإطعام بما يعود بالنفع على قسم من الرعية أولى من أن يصوم شهرين متتابعين. ثم لا يخفى أن تدخل الفقيه في مناط التشريع هو بخلاف المصلحة ويناقض المقصود. فلقد كان الشاطبي في المقام فقيها تقليدياً أكثر منه مقاصدياً. واستشكالنا على الشاطبي هو أنه أقر الليثي على تقرير المقصد من الكفارة، لكنه أبطل الفتوى بطريق غير المقاصد. لكن لو أننا تأمّلنا الموقف أكثر، لظهر بأن الشاطبي – وإن لم يظهر ما في التخيير من مقاصد – كان ملتزماً بالمقصود؛ وهو عدم تجاوز حدود الشرع. فتجاوز الإجماع في حد ذاته مخل بمقصود الشرع. لكن الشاطبي لم يسلك هذا المسلك.

هذا فضلاً عن جملة الآراء والإفتاءات التي تؤكّد أن مقاصد الشاطبي تحتاج إلى ثورة مقاصدية تعيد صياغتها بكلام وفقه جديد. ومثل ذلك قوله بالقتل في البدعة باستتابة وأحياناً من دون استتابة. وليس المعيار في التبديع ضروري الدين، بل قد يحصل ذلك بمعايير مذهبية صرفة، كما يبدو من قوله: «إن فرقة النجاة، وهم أهل السنة، مأمورون بعداوة أهل البدع والتشريد بهم والتنكيل بمن انحاش إلى جهتهم بالقتل فما دونه»[٢٥]. ومثله إجازته تعذيب البريء وتعليله ذلك: «لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السراق والغصاب، إذ قد يتعذر إقامة البينة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار. بل الإضراب عن تعذيب البريء أشد ضرراً، إذ لا يعذّب أحد لمجرّد الدعوى، بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس وتؤثر في القلب نوعاً من الظن. فالتعذيب

في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفة فتغتفر»[٣٦]. ومثل هذا في تجويزه قتل الجماعة بالواحد وما شابه[٣٧].

أخيرا وليس آخرا

غاية القول: إن المباني التي تم بها تنسيق مقاصد الشرع وفلسفتها عند الشاطبي تعارض المقاصد بالجملة. وقد تبيّن أن من قال بالمقاصد اليوم لا بدّ أن ينسب القصور وكذلك معارضة مقاصد الشاطبي لقيم العصر واحتياطات الشرع في مسألة الدماء بخلاف التسامح في أحكامها. فلئن كان ثمة من آفة في الفكر المقاصدي، فهو عدم تحقيق ثورته وفق فقه جديد وكلام جديد يستدخل قيماً معاصرة ويمنحها قدراً من الحكومة في عملية الاجتهاد؛ كقيم الحرية والكرامة والاستقلال والعدالة وما شابه. ثم إن الأمر يتطلب تحرير الفكر المقاصدي من هيمنة الأطر المذهبية الفقهية والكلامية وإطلاق التفكير المقاصدي في فضاء أوسع، باعتبار المقاصد ليست فقط قبلة المجتهدين من أهل الملة، بل هي قبلة القاصدين من العقلاء. ففي تصورنا لا يزال الفكر المقاصدي يتأرجح بين آفتين: الأولى دورانه في ما ليس محل استشكال، كالإطناب في الاستدلال على ضرورة اعتبار مقصود الكلام وقصد الشارع وما شابه مما هو ليس مورد خلاف كل العقلاء منذ وجد الخلق وظهر الاجتماع ونشأت المواضعات. أما الثانية، فتأطره بالمباني الفقهية والكلامية حصراً، ما يوحي بأن الأخذ بخلاف مقتضى المباني الكلامية والفقهية المذكورة هو خروج عن المقاصد بالضرورة. ومتى ظل الفكر المقاصدي يراوح مكانه ولا يزحزح جبالاً من النوازل شديدة الارتفاع في زماننا، فلن تكون أكثر من دعوى أيديولوجية، تحجب واقع آخر يتعلّق بتلك المباني نفسها التي أدّت إلى وقف الاجتهاد وأعاقت طريقه بنيوياً. ليس الحديث عن المقاصد اليوم هو الأهم - ما دام لا خلاف حول أصل المقاصد عند العقلاء - بل الأهم اليوم أن ننظر في مبانينا وقواعدنا وآفاق تفكيرنا واختياراتنا وامتلاك الجرأة في نقد أحوالنا وتحقيق الثورة على ما لم يعد نافعاً من آليات اجتهادنا، ومن ذلك الثورة على فكرنا المقاصدي، حتى نخرجه إلى فضاء الحقائق الممكنة ولا نتركه في محصور زيفه، حيث شهدنا كيف كان من مقاصدنا أن سوّغنا التسامح في الدماء البريئة. ومن مقاصدنا أن منعنا الاجتهاد وحصرنا مقصود الشرع فيما كان من شأن مقصود شريعة

آمية حصرها الشاطبي في ما أدركه العقل الأمي في طور بداوته. وحيث ما زاد من آليات النظر والبحث هو محض بدعة. وليس ذلك في تصورنا سوى تجلي من تجليات أزمة العقل العربي والإسلامي، وعجزه عن تحقيق الانتقال السلس من طور التنزيل إلى فضاء التأويل. فحينما يتخلّف العقل العربي والإسلامي، فحتماً تتخلف مقاصده معه!

الهوامش

(1) - ربما أمكن القول: إن الحرية بدأت تتكامل فكرتها في المجال الإسلامي في زمان متقدِّم. فأنت تجد كلمة للخليفة عمر بن الخطاب يقول: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».. وهذه المقولة تجعل حق الحرية مسؤولية الآخرين، وفي المقام يتعلّق الأمر بالدولة.. بينما ثمة كلمة للإمام علي بن أبي طالب: «لا تكن عبداً لغيرك وقد خلقك الله حراً».. وهو يجعل الحرية مطلباً ضرورياً من مسؤولية الشخص نفسه قبل الآخر.. بل إن علي بن أبي طالب حاول أن يرسم نهجاً للحرية يطال حتى مجال العبادات، ليبين أن طلب التحرر في الحياة لا يستقيم بقاء نوازع العبودية في الضمير.. فارتقى بمطلب الحرية لأن جعل أفضل صنوف العبودية لله هي ما كان تحرراً.. ولقد قسَّم العبادة لله وهي العبودية نفسها، بعبودية التجار وعبودية العبيد وعبودية الأحرار.. واتضح أن عبودية الأحرار تتعلّق بقوم لم يعبدوا الله طمعاً في جنته ولا خوفاً من ناره، بل وجدوه أهلاً للعبادة فعبدوه».. وسوف نجد مع ابنه أبي عبد الله الحسين وهو يواجه القتل في كربلاء كلمة من شأنها أن تنزل مطلب التحرر والحرية منزلة الضروري ربما قبل الدين وقبل الحياة، لأنه استخلص من الحادثة أن ضياع هذا المقصد هو ما كان وراء كل هذه التراجيديا، فأمكن بذلك القول: إن ثورة كربلاء كانت جديرة بأن تدخل في سلم الضروريات مبدأ الحرية، بل وتضعه في مقدِّمة الضروريات.. وذلك حينما قال لهم الحسين: «إن كنتم لا تخافون الله ولا تؤمنون بالمعاد فكونوا أحراراً في دنياكم إن كنتم عرباً كما تزعمون».. ومثّل ذلك لما قال: «الموت أولى من ركوب العار».. بل إن الإسلام نفسه وضع مقصد التحرير في قمة أولوياته، لمّا تحدَّث عن الحكمة من بعثة الأنبياء: «ليرفعوا عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم»..

(2) - تتجلى قيمة المحاولة المقاصدية لعلال الفاسي في أنها فضلاً عن كونها جاءت متزامنة مع مرحلة الحركة الوطنية وبروز معالم النهضة الفكرية بعيد الاستقلال، فإنها معالجة علمية لرجل مكّنته خبرته المعرفية والإصلاحية والسياسية الواسعة، وكذا كونه فقيهاً سليل جامعة القرويين، أمكنه من التعاطي بصورة تعادلية مع المقاصد، والتوقف عند الكثير من محطات الفكر المقاصدي في نوع من التأمّل لا يوحي بالاستسلام التام لما سطره الشاطبي، لكنه فتح بعض الكواة التي تستحق أن يمضي من خلالها النقاش إلى آماد بعيدة. بهذا المعنى يكون كتاب علال الفاسي حول المقاصد كتاباً تأسيسياً في المرحلة الحديثة من تاريخ المغرب وأيضاً محاولة مبكرة لم نجد لها بعد ذلك عمقاً فقهياً يضارع العمق الذي حضر في معالجة الأستاذ علال الفاسي. ومعلوم أن المشكل المطروح في قضية المقاصد، أن التعاطي الفقهي الصرف معها لا يفي بالغرض، كما أن التعاطي الفلسفي غير المقرون بخبرة فقهية لا يفي بالغرض. وليس غير علال الفاسي كان يملك الخبرتين معاً.

(3) - ليست المشكلة في أن يكتشف بعض المستشرقين آثار ابن رشد وابن خلدون ويحتفوا بهما أيما احتفاء. بل الخطورة التي ننبّه إليها أن تلك المحاولات المبكرة قصدت إلى اختزال الحضارة الإسلامية في شخوص، أو أنها قدّمتهم كضحايا للتراث الإسلامي نفسه باعتبار محنتهما التي ضخموها، هي محنة ضد كل ما هو عقلاني وما هو مضارع للتراث العقلاني اليوناني. وقد كانت محنة ابن رشد وغيره مما يهون أمام محن أخرى طالت الكثير من العلماء والفلاسفة وأيضاً الفقهاء لا للموقف من العقل وما شابه، بل لأسباب تتعلق بالاصطفافات السياسية في تراثنا العربي والإسلامي. إن الاحتفائية التي أحاطوا بها ابن رشد كان القصد منها أن هذا الأخير هو الوحيد الذي استطاع أن يخرق الجهل العربي والإسلامي ليقبض على خميرة البرهان الأرسطي، لينقله إلى أوربا العصر الوسيط، نقل التراث الأرسطي وليس الفكر الإسلامي. فمهما بلغت قيمة ما تضمنته آثار هؤلاء الأعلام، فلن تحجب تلك الحقيقة، وهي أنهم

شكّلوا ثمرة لما راكمته الحضارة الإسلامية وليس أنهم نبتة فلسفية غريبة على المجال العربي والإسلامي. لذا وجب أن نتثبت إزاء هذه الحالة الاستعراضية الكرنفالية التي تحمل من الاستهتار بالعقل العربي والإسلامي ما لا يخفى على لبيب. أنظر مقدمة كتاب: ما بعد الرشدية، للكاتب، ط 1، 2000م، مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

(4) – انظر على سبيل المثال، مشكلة التراث وأزمة المنهج، وأيضاً إنتاج التراث أم فهمه، وكلاهما من كتاب: العرب والغرب، لكاتب السطور (توزيع دار الطليعة، ط1، 1998، بيروت)، وانظر: الجابري واللامعقول الشيعي من كتاب: محنة التراث الآخر، لكاتب السطور، سبق ذكر المصدر.

(5) – ما فتئ الجابري ينعت المشرق العربي بالعقل المستقيل، من حيث ظل ضحية اجتياح للثقافة الفارسية التي أنتجت معرفياً السينوية المتهرّمسة والمتعرفنة التي اجتاحت العقل العربي بالمشرق، وسياسياً أنتجت لنا ابن المقفع وأنصار عقل الطاعة الذي يحيل على عهد أردشير، كما عالج ذلك بإسهاب في كتاب العقل الأخلاقي العربي.

(6) – الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، ص 552، ط 1، 1986، المركز الثقافي العربي، طبعة خاصة بالمغرب.

(7) – هذا الكلام لا ينتقص من النباهة والعبقرية التي تحلى بها بعض الأعلام في المغرب لا سيما ابن خلدون والشاطبي ونظراؤهما.. وفي اعتقادي إن كان ولا بدّ من الحديث عن التجديد والإبداع، فابن خلدون هو أولى بهذا الوصف. أريد هنا أن أؤكد على جانب مهم قد يجعلنا أقرب إلى استيعاب ظاهرة التنسيق الكبرى التي تمّت في المغرب الإسلامي. إنه قطعاً لا وجود لأفكار ولا لمفاهيم فلسفية جديدة في المغرب العربي لم يتحدّث عنها المشرق العربي والإسلامي ولو بصورة غير نسقية. فالبعد عن مراكز العلم وحالة الانزواء في المغارب والعكوف على المتون المشرقية بنهم وبعيداً عن مناخ المناظرات والنقاشات الكبرى سمحت لهؤلاء أن يتأمّلوا النصوص أكثر من نظرائهم، بل ووجدوا في مناخهم ما مكّنهم من إعادة تنسيق ما كان قد ورد من آراء في المشرق العربي والإسلامي. لذا فالتميّز هنا بالتنسيق والاستشكال لا بالأصالة والتفكير.

(8) – يوجد في المغرب ثلاثة مواقف نقدية حسمت مع ما يمكن أن نسمّيه بالأسطورة الرشدية. الأولى تنزع عنه الإبداع وتلحقه بالممارسة التقليدية ـــ من التقليد ـــ ونهج طريق خارج قواعد التقريب التداولي للتراث، وهو الموقف الطهاني، ونموذجه في التجاوز موضوعياً تكمن في روّاد التقريب التداولي كابن حزم وابن تيمية والغزالي وما شابه من روّاد استيعاب المنقول بطرائق المأصول.. والثاني أيضاً ينزع عنه صفة الإبداع والتجديد، بل يراه لحظة انفجار الأفلاطونية المحدثة واستقلالها، بعد تحقق الميل لشطرها الأرسطي، ونموذجه في التجاوز موضوعياً في النهج الإسمي للتيمية نظراً، والخلدونية عملا وميتاتاريخيا.. والثالث صاحب السطور، ينزع صفة الإبداع عنه والتجديد ويلحقه بالتحقيق والتوثيق والشرح، فهو ممارس فلسفة وليس مبدع فلسفة، ونموذجه في التجاوز موضوعياً وتاريخياً صدر المتألهين بوصفه ناقد فلسفة ومجدّد فلسفة ومبدع فلسفة هي الحكمة المتعالية بكل المفاهيم التي ابتدعها وبكل الاستشكالات التي تطرّق إليها: انظر كتاب، ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية. للكاتب.

(9) – بنية العقل العربي، ص 553

(10) – المصدر نفسه، ص 553

(11) - الموافقات، ص 14.

(12) - انظر جورج طرابيشي، المصدر، ص 393.

(13) - الجابري، المصدر نفسه، ص 553، أقول: ولا يحتاج الباحث المحقق أن يقف عند ضعف هذا الزعم؛ حيث أفرد الغزالي حيزاً من المستصفى للحديث عن المقدِّمتين القياسيتين المذكورتين. حيث لسنا أمام منهج جديد لم يعرفه المشرق العربي والإسلامي لا سيما مع رائده أبي حامد الغزالي ولا هو حكر على الطريقة الحزمية والرشدية، بعد أن اتضح كم هو مسرف أن ننسب الشاطبي لابن حزم الظاهري ولا نعترف بنسبته إلى الأشعري والشافعي والجويني والغزالي.

(14) - المصدر نفسه، ص 554.

(15) - انظر كتابه الأخير: المدخل إلى فهم القرآن الكريم، ط 1، المركز الثقافي العربي،2006م، الدار البيضاء المغرب.

(16) - الموافقات، ص 14.

(17) - وخير شاهد على ما ذكرنا هو ابن تيمية نفسه الذي اعتبر المقاصد والعلل مما أجمع عيه السلف لم يشذ عنهم أحد إلا كان في عداد المعاند والذاهل. حيث قال: «كل ما أمر الله به أمر به لحكمة وما نهى عنه نهى لحكمة. وهذا مذهب أئمة الفقهاء وسلف الأمة وأئمتها وعامتها، فالتعبّد المحض بحيث لا يكون فيه حكمة لم يقع...».، فصول في أصول الفقه، ص 72، ط3، المكتبة الإسلامية، القاهرة 2000.

(18) - لا نريد أن نتوقف عند المقاصد في الفقه الجعفري، وسوف نضرب لذلك موعداً في محل آخر، حيث في اعتقادنا أن للفكر المقاصدي هنا نكهة أخرى ونكات من الأهمية الوقوف عليها في هذا الفقه، حيث بتنا نسمع من بعض الذين لم يطلعوا على هذا التراث ما يشير إلى خلوه من المقاصد، وهذا من أغرب الأحكام. وسوف نبيِّن وجهة النظر المقاصدية الإمامية في مناسبة قادمة حتى نرفع هذه الشبهة ونرد ذلك الزعم. وسيكتشف القارئ حينها إن شاء الله أن الفقه الجعفري ينطوي على مخزون مقاصدي، فيه من الجديد ما لم يطرقه المقاصديون قبل ذلك وفيه من الغنى المقاصدي ما لم تدركه مقاصد المقاصديين.

(19) - الموافقات، ص 140.

(20) - المصدر نفسه، ص 131.

(21) - المصدر نفسه، ج1، ص 136.

(22) - المصدر السابق، ص 132.

(23) - المصدر السابق،ج 1، ص 133.

(24) - المصدر السابق،ج 1، ص 133.

(25) - لعل هذا هو ما جعل رفض القياس عند الإمامية يقوم على دليل واضح وهو نفسه رفض معلل ناصد، ليس لمجرد التعبد، بل للنظرة الكلية التي تحدثنا عنها آنفا. فالإمام الصادق يعلل رفض القياس بوضع المتلقي أمام مفارقات القياس الأصولي لما يقول: «لا تحملوا على القياس، فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره». وهذا يؤكد على أن القياس الأصولي يمكن أن يثبت الأطروحة ونقيضها. نكان تعليل الإمام الصادق، تعليلاً منطقياً في المقام حينما أثبت مفارقة القياس. بل لقد علل ذلك بأن

الشريعة نفسها محكومة بمنطق مختلف عما هو بادي في التكوينيات لخفاء مناطاته، لما يقول: «إن السنة لا تقاس ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟! يا أبان إن السنة إذا قيست محق الدين». ومثل ذلك جرى من خلال احتجاجه على أبي حنيفة النعمان. مما يؤكد أن لسان الإمام الصادق في رفض القياس يتجه إلى كلي الدين لا جزئيه، حيث يتفق أن يصادف القياس الحكم، لأنه من جملة المظنونات ومن جملة طرائق القطع التي اعتبرها الشارع قبل أن يستثني القياس بالدليل. انظر أصول التشريع من كتاب محنة التراث الآخر، للكاتب، ص 395ط 1998، الغدير للدراسات والنشر، بيروت.

(26) - الموافقات، ج1، ص 135.

(27) - الموافقات، ج 4، ص 204.

(28) - المصدر نفسه، ص 204.

(29) - الموافقات، ج2، ص 57.

(30) - المصدر نفسه، ج1، ص 136.

(31) - المصدر نفسه، ج1، ص 65.

(32) - لعلها مناسبة للإجابة عن سؤال كان الأستاذ عبد الإله بن كيران القيادي في حزب العدالة التنمية قد طرحه علي أثناء ندوة قضايا الإصلاح الديني بالمغرب، المنعقدة يوم الأربعاء 14يونيه 2006 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك/جامعة الحسن الثاني ــ الدار البيضاء، لما قلت: لم يكن الشاطبي مقاصدياً. لكن لأسباب تقنية ــ انتهاء الوقت المخصّص لمداخلات الجلسة الأولى ــ ظل الجواب معلّقاً. ولكنني أقول بالمناسبة، لقد تعمدت قول ذلك للفت الانتباه إلى هذه المفارقة. فوجب أن يتساءل الأخ بن كيران مستغرباً: ما المقصود من أن الشاطبي لم يكن مقاصدياً.. تساؤل واستغراب في محله. وتأسفت أن المقام لم يسمح بالإجابة عن هذا الاستغراب الذي توقعته مسبقاً؛ لأن مرادي لم يكن مما هو متوقع التهوين من مقاصد الشاطبي أو منه تحديداً. فالعكس هو الصحيح، فأنا أعتبر الشاطبي من أبرز الأعلام الذين يجب أن تفتخر بهم الحضارة الإسلامية. وأما قدرته على تنسيق الفكر المقاصدي؛ فهي من البراعة بمكان. ولكن مرادي أن طريقة الشاطبي هي بخلاف الآفاق المقاصدية التي تطرح اليوم، لا من جهة التأسيس الكلامي، ولا من جهة الآفاق العلمية التي تبدو مقموعة ومحصورة في الحد الأدنى مما أمكن العرب الأميين إدراكه من علوم وصنائع. وأيضاً قصدت بذلك جملة مواقف كان يفترض أن تبرز فيها مقاصدية الشاطبي، لكنه لاذ بالإجماع، ما يعني أن المقاصد لا تحضر حضوراً محايثاً في أصول التشريع كما هو متوقع، لكنها تبدو في وضع مفارق.

(33) - الشاطبي، الاعتصام، ج 2، مكتبة الرياض الحديثة، تحقيق: محمد رشيد رضا، الرياض، ص 113.

(34) - المصدر نفسه، ج 2، ص 114.

(35) - نقلاً عن جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، ط 1، دار الساقي، بيروت، ، ص 392.

(36) - المصدر نفسه.

(37) - انظر المصدر نفسه، ففيه تفصيل ذلك.

مقاصد الشرع دراسة عامة

د.محمد بشاري

رئيس الفيدرالية العامة لمسلمي فرنسا

استعرض الدكتور محمد بشاري في مقالته هذه، فكرة المقاصد عند مجموعة من الأعلام مركزاً على العز بن عبد السلام، كاشفاً عن تقسيمه للمقاصد وغايات الشرع. رابطاً ذلك كله ببعض الرؤى والأفكار المعاصرة لعدد من المعاصرين من الفقهاء المسلمين.

يراعي المنهج الإسلامي في تقسيم الأحكام الشرعية كما اعتمد الأصوليون المسلمون مبدأ التفريق بين هذه الأحكام تبعا لمراتب الأمر والنهي (الواجب- المندوب- الحرام-المكروه) أو لجهة درجات الثبوت (القطعي والظني).

كما أنهم بالنظر إلى مصالح الإنسان قسموا أولوياته إلى ثلاثة أقسام[1]:

الضروريات: وهي التي لا استمرارية للحياة إلا بها، وبفواتها يعم الفساد وتنتشر الفوضى، وجعلوا منها ضرورة المحافظة على: الدين، الجسد، العقل، العرض، المال.

الحاجيات: وهي التي يحتاجها الناس لحياة ميسورة واسعة وبفواتها تستمر الحياة ولكن بضيق وحرج.

التحسينيات: وهي التي يحتاجها الناس لحياة فاضلة مثالية وبفواتها تستمر الحياة ولكن تخرج عن النهج الأقوم.

والشريعة الإسلامية مؤسسة لحفظ الضرورات والحاجيات والتحسينات على اعتبار أنها وضعت لرعاية مصالح العباد وهذه هي مصالحهم، وأن المصلحة هي قطب الوحي في أحكام الإسلام، وإن رعاية مصالح الناس هي الأساس في كل التشريع الإسلامي[2].

كيف نعرف المصالح والمفاسد:

والمصالح المرعية: إما مصالح دنيوية، أو مصالح أخروية، أو مصالح دنيوية وأخروية معاً، ومثل ذلك المفاسد من غير شك.

وكل منها طريق إلى معرفته من العقل أو من الشرع أو من كليهما.

كلام ابن عبد السلام:

وقد فصل الإمام عز الدين بن عبد السلام «في ما تعرف به المصالح

والمفاسد وفي تفاوتهما»

وما أبلغ ما قاله هنا في كتابه الفريد «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»:

«ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره: محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها: محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها: محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة: محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة: محمود حسن.

واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع: على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل من الأقوال والأعمال.

وإن اختلفت في بعض الأحيان، فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان، فتيحيَّر العباد عند التساوي ويتوقَّفون إذا تحيَّروا في التفاوت والتساوي.

وكذلك الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت، فإن الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك. عند تعذر درء الجميع أو جلب الجميع، فإن تساوت الرتب: تخيّر، وإن تفاوتت: استعمل الترجيح عند عرفانه، والتوقف عند الجهل به، والذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب، فإن كل واحد منهما موضوع لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم.

وكما لا يحل الإقدام للتوقف في الرجحان في المصالح الدينية حتى يظهر له الراجح، فكذلك لا يحل للطبيب الإقدام مع التوقف في الرجحان إلى أن يظهر له الراجح، وما يحيد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالصالح والأصلح، والفاسد والأفسد، فإن الطباع مجبولة على ذلك، بحيث لا يخرج عنه إلا جاهل غلبت عليه الشقاوة، أو أحمق زادت عليه الغباوة. فمن حرَّم

ذبح الحيوان من الكفرة، رام ذلك مصلحة للحيوان فحاد عن الصواب؛ لأنه قدَّم مصلحة حيوان خسيس على مصلحة حيوان نفيس، ولو خلوا عن الجهل والهوى لقدَّموا الأحسن عل الأخس، ولدفعوا الأقبح بالتزام القبيح: ﴿فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾[٣]. فمن وفقه الله وعصمه: أطلعه على دق ذلك وجله، ووفقه للعمل بمقتضى ما أطلعه عليه، فقد فاز، وقليل ما هم. قال الشاعر :

وقد كنا نعدهم قليلاً فقد صاروا أقل من القليل

وكذلك المجتهدون في الأحكام، ومن وفّقه الله وعصمه من الزلل: أطلعه الله على الأدلة الراجحة فأصاب الصواب، فأجره على قصده وصوابه، بخلاف من أخطأ الرجحان، فإن أجره على قصده واجتهاده، ويعفى عن خطئه وزلله. وأعظم من ذلك: الخطأ فيما يتعلّق بالأصول.

وأعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد: مركوز في طبائع العباد، نظراً لهم من رب الأرباب، كما ذكرنا في هذا الكتاب، فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ، والألذ، لاختار الألذ. ولو خيّر بين الحسن والأحسن، لاختار الأحسن. ولو خيّر بين فلس ودرهم، لاختار الدرهم، ولو خير بين درهم ودينار، لاختار الدينار ولا يقدّم الصالح على الأصلح، إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت»[٤].

وأما مصالح الآخرة ومفاسدها، فلا تعرف إلا بالنقل.

ومصالح الدارين ومفاسدهما في رتب متفاوتة، فمنها ما هو في أعلاها، ومنها ما هو في أدناها، ومنها ما يتوسط بينهما، وهو منقسم إلى متفق عليه ومختلف فيه.

فكل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما، فما كان من الاكتساب محصلاً لأحسن المصالح، فهو أفضل الأعمال، وما كان منه محصلاً لأقبح المفاسد، فهو أرذل الأعمال. فلا سعادة أصلح من العرفان والإيمان وطاعة الرحمن، ولا شقاوة أقبح من الجهل بالديار، والكفر والفسوق والعصيان.

ويتفاوت ثواب الآخرة بتفاوت المصالح في الأغلب، ويتفاوت عقابها بتفاوت المفاسد في الأغلب، ومعظم مقاصد القرآن: الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها، فلا نسبة بمصالح الدنيا ومفاسدها إلى مصالح الآخرة ومفاسدها؛ لأن مصالح الآخرة خلود الجنان ورضا الرحمان، مع النظر إلى وجهه الكريم، فيا له من نعيم مقيم.

ومفاسدها خلود النيران وسخط الديان، مع الحجب عن النظر إلى وجهه الكريم، فيا له من عذاب أليم.

والمصالح ثلاثة أنواع: أحدها مصالح المباحات، الثاني مصالح المندوبات، الثالث مصالح الواجبات.

والمفاسد نوعان: أحدهما مفاسد المكروهات، الثاني مفاسد المحرمات.

ما تعرف به مصالح الدارين ومفاسدها:

أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها: فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح، وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها: فمعروف بالضرورات والتجارة والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد- راجحهما ومرجوحهما- فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم بيني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها، مع أن الله عز وجل لا يجب عليه جلب مصالح الحسن، ولا درء مفاسد القبيح، كما لا يجب عليه خلق ولا رزق ولا تكليف ولا إثابة ولا عقوبة، وإنما يجلب مصالح الحسن ويدرأ مفاسد القبيح: طولاً منه على عباده وتفضّلاً.

المقصد من كتاب قواعد الأحكام:

قال الإمام ابن عبد السلام في بيان المقصد من كتابه:

«الغرض بوضع هذا الكتاب: بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر

التصرفات ليسعى العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدّم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخّر من بعض المفاسد على بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه، والشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[5] فتأمّل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه أو شراً يزجرك عنه، أو جميعاً بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثاً على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثاً على إتيان المصالح»[6].

وفي حال تعارضت المصالح والمفاسد رجح أعظمها بناء على جدول الأولويات السابق، فإن كان الأعظم مفسدة شرع الحكم لدفعها وإن كان الأعظم مصلحة شرع الحكم لجلبها[7]، وهذا ما ذهب إليه بعض علماء الإسلام[8] المحدثين إلى وضع معالم محددة «لفقه الموازنات» و «فقه الأولويات» وحددوا أن «فقه الموازنات» يعني به جملة أمور:

١- الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، من حيث حجمها وسعتها، ومن حيث عمقها وتأثيرها، ومن حيث بقاؤها ودوامها... وأيها ينبغي أن يقدم ويعتبر، أيها ينبغي أن يسقط ويلغى...

٢- الموازنة بين المفاسد بعضها وبعض، من تلك الحيثيات التي ذكرناها في شأن المصالح، وأيها يجب تقديمه، وأيها يجب تأخيره أو إسقاطه.

٣- الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذا تعارضتا، بحيث نعرف متى نقدّم درء المفسدة على جلب المصلحة، ومتى تغتفر المفسدة من أجل المصلحة[9].

ومن الأمثلة التطبيقية لذلك:

-كشف العورة مفسدة ولكن إذا احتاج الإنسان إلى إجراء عملية جراحية جاز ذلك؛ لأن مصلحة حفظ النفس أعظم من مفسدة كشف العورة.

-الاختلاط بين النساء والرجال مفسدة ولكن إذا توقف المستقبل الدراسي أو المهني للإنسان على وجوده في قاعات فيها اختلاط جاز ذلك؛ لأن التعلم

واجب والعمل ضرورة ومصلحة الاستمرار فيها أعظم من مفسدة الاختلاط.

وفي حال تعارضت مصلحتان واحدة دينية وأخرى مالية قدّمت المصلحة الدينية على اعتبار أن الدين يقع في المرتبة الأولى من الضروريات بينما يقع المال في المرتبة الخامسة منها.

أما إذا تعارض المال (مصلحة مالية ضرورية) مع حاجي الدين (مصلحة دينية مصنّفة في الحاجيات) قدّم ضروري المال على حاجة الدين.

وبالنظر إلى سلم الأولويات سالف الذكر، فإن بالإمكان من تصادمت سلوكياته الدينية مع التزاماته المدنية والاجتماعية، وأن يقرر تصرفاته بناء على درجات المصالح والمفاسد.

«إذا ثبت أن الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة: كان في تركها مضار، والسيئات فيها مضار، وفي المكروه بعض حسنات، فالتعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما: فتقدّم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما: فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما، وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة: فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة.

فالأول: كالواجب والمستحب، وكفرض العين، وفرض الكفاية مثل تقديم قضاء الدين المطالب به، على صدقة التطوع.

والثاني: كتقديم نفقة الأهل على نفقة الجهاد الذي لم يتعين، وتقديم نفقة الوالدين عليه، كما في الحديث الصحيح: أي العمل أفضل؟ قال «الصلاة على مواقيتها» قلت: ثم أي؟ قال: «ثم بر الوالدين»، قلت: ثم أي؟، قال: «ثم الجهاد في سبيل الله»، وتقديم الجهاد على الحج كما في الكتاب والسنة، متعيّن على متعيّن ومستحب على مستحب، وتقديم قراءة القرآن على الذكر إذا استويا في عمل القلب واللسان، وتقديم الصلاة عليهما إذا شاركتهما في عمل القلب، وإلا فقد يترجّح الذكر بالفهم والوجل، على القراءة التي لا تجاوز الحناجر، وهذا باب واسع.

والثالث: كتقديم المرأة المهاجرة لسفر الهجرة بلا محرم على بقائها بدار الحرب، كما فعلت أم كلثوم التي أنزل الله فيها آية الامتحان ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾[10].

وكذلك في «باب الجهاد» وإن كان قتل من لم يقاتل من النساء والصبيان وغيرهم حراماً، فمتى احتيج إلى قتال قد يعمهم، مثل: الرمي بالمنجنيق والتبييت بالليل: جاز ذلك، كما جاء في السنة في حصار الطائف ورميهم بالمنجنيق، وفي أهل الدار من المشركين يبيتون، وهو دفع لفساد الفتنة أيضاً بقتل من لا يجوز قصد قتله.

وكذلك «مسألة التترس» التي ذكرها الفقهاء، فإن الجهاد هو دفع فتنة الكفر، فيحصل فيها من المضرة ما هو دونها، ولهذا اتفق الفقهاء على أنه متى لم يكن دفع الضرر عن المسلمين إلا بما يفضي إلى قتل أولئك المترس بهم: جاز ذلك، وإن لم يخف الضرر، لكن لم يكن إلا بما يفضي إلى قتلهم: ففيه قولان.

وأما الرابع: فمثل أكل الميتة عند المخمصة، فإن الأكل حسنة واجبة لا يمكن إلا بهذه السيئة، ومصلحتها راجحة، وعكسه: الدواء الخبيث، فإن مضرته راجحة على مصلحته من منفعة العلاج، لقيام غيره مقامه؛ ولأن البرء لا يتيقن به وكذلك شرب الخمر للدواء.

فتبين أن السيئة تحتمل في موضعين: دفع ما هو أسوأ منها، إذا لم تدفع إلا بها وتحصل بما هو أنفع من تركها، إذا لم تحصل إلا بها. والحسنة تترك في موضعين: إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها، أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة. هذا في ما يتعلق بالموازنات الدينية.

وأما سقوط الواجب لمضرة في الدنيا، وإباحة المحرّم لحاجة الدنيا، كسقوط الصيام لأجل السفر، وسقوط محظورات الإحرام وأركان الصلاة لأجل المرض. فهذا باب آخر يدخل في سعة الدين ورفع الحرج الذي قد تختلف فيه الشرائع، بخلاف الباب الأول: فإن جنسه مما لا يمكن اختلاف الشرائع فيه، وإن اختلفت في أعيانه، بل ذلك ثابت في العقل، كما يقال: ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين،

وينشد:

إن اللبيب إذا بدا من جسمه مرضان مختلفتان داوى الأخطرا

وهذا ثابت في سائر الأمور.

ولهذا استقر في عقول الناس أنه عند الجدب يكون نزول المطر لهم رحمة، وإن كان يتقوّى بما ينبته أقوام على ظلمهم، لكن عدمه أشد ضرراً عليهم، ويرجحون وجود السلطان مع ظلمه على عدم السلطان، كما قال بعض العقلاء: «ستون سنة من سلطان ظالم، خير من ليلة واحدة بلا سلطان».

ثم السلطان يؤاخذ على ما يفعله من العدوان، ويفرط فيه من الحقوق مع التمكن، لكن أقول هنا: إذا كان المتولّي للسلطان العام، وبعض فروعه كالإمارة والولاية والقضاء ونحو ذلك، إذا كان لا يمكنه أداء واجباته وترك محرّماته، ولكن يتعمّد ذلك ما لا يفعله غيره قصداً وقدرة: جازت له الولاية، وربما وجبت؛ وذلك لأن الولاية إذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها، من جهاد العدو، وقسم الفيء، وإقامة الحدود، وأمن السبيل: كان فعلها واجباً، فإذا كان ذلك مستلزماً لتوليه بعض من لا يستحق، وأخذ بعض ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به، فيكون واجباً أو مستحباً إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب، بل لو كانت الولاية غير واجبة وهي مشتملة على ظلم، ومن تولاّها أقام الظلم حتى تولاها شخص قصده بذلك تخفيف الظلم فيها، ودفع أكثره باحتمال أيسره: كان ذلك حسناً مع هذه النية، وكان فعله لما يفعله من السيئة بنية دفع ما هو أشد منها: جيدا.

وهذا باب يختلف باختلاف النيات والمقاصد، فمن طلب منه ظالم قادر وألزمه مالاً، فتوسّط رجل بينهما ليدفع عن المظلوم كثرة الظلم، وأخذ منه وأعطى الظالم مع اختياره أن لا يظلم، ودفعه ذلك لما أمكن: كان محسناً، ولو توسّط إعانة للظلم: كان مسيئاً.

وإنما الغالب في هذه الأشياء فساد النية والعمل، أما النية: فبقصده السلطان والمال، وأما العمل: فبفعل المحرّمات وبترك الواجبات، لا لأجل

التعارض ولا لقصد الأنفع والأصلح.

ثم الولاية وإن كانت جائزة أو مستحبة أو واجبة، فقد يكون في حق الرجل المعين غيرها أوجب، أو أحب، فيقدّم غير الخيريين وجوباً تارة، واستحباباً أخرى.

ومن هذا الباب: تولّي يوسف الصدّيق على خزائن الأرض، لملك مصر، بل ومسألة أن يجعله على خزائن الأرض، وكان هو وقومه كفّاراً كما قال تعالى: **﴿وَلَقَدْ جَاءكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءكُم بِهِ﴾**[١١]، وقال تعالى عنه: **﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ ءأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم﴾**[١٢]، ومعلوم أنه مع كفرهم لا بدّ أن يكون لهم عادة وسنة في قبض الأموال وصرفها على حاشية الملك وأهل بيته وجنده ورعيته، ولا تكون تلك جارية على سنة الأنبياء وعدلهم، ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد وهو ما يراه من دين الله فإن القوم لم يستجيبوا له، لكن فعل الممكن من العدل والإحسان ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته: ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا كله داخل في قوله تعالى: **﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾**[١٣].

فإذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما فقدّم أوكدهما، لم يكن الآخر في هذه الحال واجباً، ولم يكن تاركه لأجل فعل الأوكد: تارك واجب في الحقيقة.

وكذلك إذا اجتمع محرّمان، لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما: لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرماً في الحقيقة، وإن سمي ذلك ترك واجب، وسمي هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق: لم يضر، ويقال في مثل هذا: ترك الواجب لعذر، وفعل المحرّم للمصلحة الراجحة، أو للضرورة، أو لدفع ما هو أحرم.

وهذا باب التعارض: باب واسع جداً، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوّة وخلافة النبوة، فإن المسائل تكثر فيها، وكلّما ازداد النقص: ازدادت هذه المسائل. ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا

اختلطت الحسنات بالسيئات: وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين.

فينبغي للعالم أن يتدبّر أنواع المسائل، وقد يكون الواجب في بعضها- كما بينته فيما تقدّم – العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء، لا التحليل والإسقاط. مثل أن يكون في أمره بطاعة، فعل لمعصية أكبر منها، فيترك الأمر بها دفعاً لوقوع تلك المعصية، مثل أن ترفع مذنباً إلى ذي سلطان ظالم فيعتدي عليه في العقوبة ما يكون أعظم ضرراً من ذنبه، ومثل أن يكون في نهيه عن بعض المنكرات ترك لمعروف عو أعظم منفعة من ترك المنكرات، فيسكت عن النهي خوفاً أن يستلزم ترك ما أمر الله به ورسوله، مما هو عنده أعظم من مجرد ترك ذلك المنكر»[١٤].

الهوامش

[1] - أنظر للتوسع في هذا القسم: الإمام الشاطبي المالكي، الموافقات؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين؛ د. محمد سعيد رمضان البوطي. ضوابط المصلحة.

[2] - مصطفى السباعي، الدين والدولة في الإسلام، ص 58، 1955.

[3] - سورة الروم: الآية 29.

[4] - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/5-7.

[5] - سورة الأحزاب: الآية 9.

[6] - من كتاب «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، ج1، ص 5-11.

[7] - د. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ، بيروت ط 1995،12، ص41، 43.

[8] - يوسف قرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص 30.

[9] - يوسف قرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص 30.

[10] - سورة الممتحنة: الآية 10.

[11] - سورة غافر: الآية 34.

[12] - سورة يوسف: الآية 39 - 40.

[13] - سورة التغابن: الآية 16.

[14] - مختصر من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج20، ص48-61.

الفقه ومصلحة النظام
دراسة مقاصدية(*)

علي أكبر كلانتري

تعريب: محمد حسن زراقط

يحاول الكاتب في مقالته هذه تحديد المعنى المقصود من حفظ النظام، ليحدد موقع هذا المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي فيرى أن النظام العام هو أحد أهم مقاصد الشريعة وتأسيس الدولة. ويحاول بعد ذلك الرد على من يتهم القائلين بأهمية هذه المفهوم، ودوره في العمل الفقهي والسياسي، بالسير نحو العلمنة .

* دراسة منقولة من الفارسية، منشورة في مجلة: «فقه»، الصادرة عن «أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية» في قم، العدد ١١-١٢، ربيع ١٣٧٦هـش (١٩٩٨).

يواجهنا الفقه الإسلامي وبمناسبات مختلفة بمصطلحي حفظ النظام الإسلامي، وحفظ بيضة الإسلام. وفي فهم هذين المصطلحين آراء عدة وتأويلات قد تصل إلى درجة التباين على الرغم من وضوحهما وتقارب معناهما بحسب الظاهر، وبين هذين المصطلحين وبين مصطلح المصلحة ترابط بيِّن لا يحتاج إثباته إلى مؤنة كبيرة. وهذا الاستخدام المتكرر في الدراسات الفقهية لهذه المصطلحات يدعونا إلى البحث عنها ودراستها.

ولا يخلو الفقه الإمامي من إثارات بحثية حول هذه المصطلحات، وبخاصة في الأبواب الفقهية المرتبطة بمسائل الاقتصاد والاجتماع السياسي. ولكن هذه المفاهيم لم تنل نصيبها الذي تستحق من البحث، من أجل بعد الفقهاء عن مواقع الإدارة السياسية والاجتماعية لفترات تاريخية طويلة. وقد كان تأسيس الجمهورية الإسلامية التي بنيت على عماد ولاية الفقيه والفقه، مصدر أمل واعد بمزيد من الاهتمام بهذه الموضوعات، إلا أننا ما زلنا نواجه ندرة في طَرْق هذه الموضوعات بالقياس إلى ما هو مطلوب.

وقد كانت قلة الاهتمام بهذه القضايا سببا لسوء فهم واستخدام خاطئ أحيانا؛ بحيث استنكر بعض الناس استخدام مفهوم المصلحة في الحكومة الإسلامية، اعتقادا منهم بأن في ذلك تضحية بالدين لمصلحة السلطة[1]. وفي المقابل يعتقد آخرون بأن قبول هذا العنصر داخل إطار منظومة ولاية الفقيه سوف يؤدي في مآله إلى نوع من العلمنة[2]. ومن هنا، يبدو أن معالجة هذه الموضوعات من أوجب الواجبات الفكرية والثقافية، ولا تعدو هذه المقالة أن تكون لبنة تضاف إلى هذا الصرح أو حصاة تضم إلى مداميكه المطلوبة.

ونحن نعتقد أن عنصر مصلحة النظام ليس فكرة غريبة عن السياق لا أصل لها، إلا حاجة السلطة لبعض الأدوات المفهومية لسد ما تعانيه من خلل، بل إن عنصر مصلحة النظام جزء أساس من بنية الفقه الإمامي ينبع من داخل الدين وتمتد جذوره في تربته.

معنى حفظ النظام:

يستفاد من تتبع كلمات الفقهاء أن مصطلح «حفظ النظام» يستخدم في

معنيين اثنين؛ فتارة يراد منه حفظ حاكمية الإسلام وسلطته في مقابل التدخل الأجنبي، وهذا ما يساوي أو يستفاد أحيانا من تعبير: «حفظ بيضة الإسلام»؛ ولذلك يرى الميرزا النائيني أن ما يسميه الفقهاء حفظ بيضة الإسلام هو ما يسميه غير الفقهاء حفظ الوطن والدفاع عنه. والاختلاف في المصطلح لا يعني بالضرورة اختلافا في المضمون؛ حيث إن المضمون واحد هو الحذر من تدخل الأعداء والدفاع عن الأرض والنظام الاجتماعي[٣].

وتارة يقصد من هذا المصطلح معنى آخر، هو: حفظ نظام المجتمع الإسلامي، واستقرار أوضاع مؤسساته. وحفظ النظام بهذا المعنى هو المفهوم المقابل للفوضى والهرج والمرج. وهذا المعنى هو الأكثر استخداما ورواجا على ألسنة الفقهاء، ومن هؤلاء صاحب الجواهر، مثلا: عندما يعلل وجوب وجود المجتهد بين المسلمين بمجموعة من العلل منها قوله: «لتوقف حفظ النظام عليها»[٤]. وفي محل آخر وفي مقام البحث حول حرمة التكسب بما يجب على الإنسان فعله يقول: **«فإنهم قد صرحوا بأن الصناعات ونحوها من الواجبات الكفائية، وإن كان لا يخلو من إشكال، ولو سلم فالمراد منه وجوب وجود العارف بها، لا أنه يجب عليه العمل. وقد يدفع بأنه لا مانع من ذلك (أي وجوب العمل عليه) ضرورة توقف حفظ النظام عليه، كما أومأ إليه قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾»**[٥].

وفي مبحث القضاء من كتاب الجواهر نفسه يقول في مقام الحديث حول وجوب تعيين القاضي:

«إذا علم الإمام أن بلدا خاليا من قاض مع الحاجة إليه لزمه نصب قاض فيه بأن يبعث له أو يأمر احدا قابلاً له من أهله به؛ لأنه من السياسة اللازمة له، ويأثم أهل البلد بالاتفاق على منعه لما فيه من مخالفة الإمام ومنع قيام كلمة الحق واختلال النظام»[٦].

ويرى الإمام الخميني إلى منع الهرج والمرج وحفظ النظام بالمعنى الثاني، بوصفه واحدا من أهم الحكم والآثار المترتبة على تشكيل السلطة وإقامة الدولة:

«إن الأحكام الإلهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات (الضرائب) أو السياسيات أو الحقوق لم تنسخ، بل تبقى إلى يوم القيامة، ونفس بقاء تلك الأحكام يقضي بضرورة حكومة وولاية تضمنِ حفظ سيادة القانون الإلهي و تتكفل لإجرائه، ولا يمكن إجراء أحكام الله إلا بها، لئلا يلزم الهرج والمرج، مع أن حفظ النظام من الواجبات الأكيدة واختلال أمور المسلمين من الأمور المبغوضة، ولا يقوم ذا ولا يسدّ عن هذا إلا بوالٍ وحكومة»[7].

وأما المحقق النائيني فيشمل بعض كلماته المعنيين المشار إليهما أعلاه، حين يقول:

«إن حفظ بيضة الإسلام من أهم التكاليف الشرعية، بل أهمها على الإطلاق، والسلطة الإسلامية من وظائف وشؤون الإمامة... ومن الواضح أن نظام المجتمعات وشرف كل أمة ينتهي إلى الأصلين الآتيين:

الأول: حفظ نظام الأمة والوطن وتربية المواطنين وإيصال الحقوق إلى أصحابها ومنع تعدي بعض المواطنين على بعضهم الآخر، إلى غير ذلك من الوظائف النوعية الراجعة إلى المصالح الداخلية للوطن والأمة. الثاني: حفظ الأمة من تدخل الأجانب والحذر من حيلهم المعتادة...»[8].

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أن حفظ النظام بكلا معنييه من الواجبات الشرعية والعقلية، وهذا المعنى من الأمور المسلمة عند الفقهاء كما تشهد لذلك كتبهم وأسفارهم في مباحث مختلفة. فإنهم في كثير من الموارد جعلوا هذا المفهوم دليلا ومرتكزا لكثير من الأحكام مما أشرنا إليه في ما تقدم، وسوف يأتي مزيد من الأمثلة والنماذج.

ولذلك يقول المحقق النائيني:

«لما كان عدم رضا الشارع المقدس باختلال النظام، وذهاب بيضة الإسلام من الأمور الواضحة القطعية، بل لما كانت الواجبات المرتبطة بحفظ نظام الدولة الإسلامية أهم من جميع الأمور الحسبية، كان ثبوت النيابة للفقهاء ونواب الإمام في عصر الغيبة من قطعيات المذهب»[9].

ما هي المصلحة؟

يقول ابن منظور في تعريف مفردة المصلحة: «**الإصلاح نقيض الإفساد، والمصلحة: الصلاح**»[10]. ويقول الجوهري في الصحاح: «**الصلاح: ضد الفساد، تقول صلح الشيء يصلح صلوحا، مثل دخل يدخل دخولا**»[11]. يستفاد من هذين النصين المختصرين أن المصلحة هي المعنى المقابل للمفسدة، والإصلاح هو المعنى المقابل للإفساد.

ويقول صاحب أقرب الموارد في نص أكثر تفصيلا من سابقيه: «المصلحة: ما يترتب على الفعل ويبعث على الصلاح، يقال: «رأى الإمام المصلحة في ذلك»؛ أي هو ما يحمل على الصلاح، ومنه سمّي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه»[12].

وحاصل ما يستفاد من كلامه: أن المصلحة هي المنفعة المترتبة على الفعل. ومن هنا، يمكن القول: إن المصلحة في عرف الفقهاء هي المنفعة في الدنيا والآخرة.

يقول صاحب الجواهر: «**يفهم من الأخبار وكلام الأصحاب، بل ظاهر الكتاب أن جميع المعاملات وغيرها إنما شرّعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنيوية والأخروية ممّا تسمّى مصلحة وفائدة عرفا**»[13].

وعليه يمكن ادعاء أن المراد من حفظ مصلحة النظام، حفظ كل أمر فيه صلاح المجتمع وسبب لتحقق منفعة معنوية أو مادية، دنيوية أو أخروية لكل فرد من أفراد الاجتماع الإنساني.

والمصالح التي يهتم بها الشرع المقدس ليست محصورة بمصالح الدنيا؛ وذلك لأن المصالح المترتبة على الأحكام الشرعية لها لونها وبعدها الشرعي الذي يهتم بالدنيا كما بالآخرة، بل إن الموجِّه والمحرك لكثير من التشريعات هو ضمان سعادة الإنسان في الآخرة من خلال تربيته في الدنيا، وإيصال الفرد إلى كماله الإنساني المتوقع له. وعند هذا المفترق ينفصل الإسلام والفكر الإسلامي عن التيارات النفعية في الفلسفة ونظرية المعرفة؛ وذلك لأنه على الرغم من إصرار رواد هذه التيارات على قانون: «**المنفعة الأكثر لأكبر عدد من الناس**»[14].

على الرغم من هذا الإصرار، إلا أن بين الإسلام والنفعية فرقا من جهات عدة، منها:

أولا: إن ما يقصده النفعيون من المصلحة هو المصلحة في الدنيا وحدها، ولا يُدخلون في حسابهم المصلحة في الآخرة.

ثانيا: ما تدعو إليه هذه التيارات من المصلحة هو الربح المعروف مسبقا، أي أن الربح هو الداعي إلى القيام بالعمل، بينما الإسلام يدعو إلى القيام ببعض الأعمال ولو لم يكن الفاعل عالما بها وبخاصة في مجال العبادات، أي أن المنفعة في الإسلام في كثير من الأحيان أثر ونتيجة وليست هدفا بحد ذاتها.

وقد تأثر بعض الكتاب المسلمين المعاصرين بمصطلحات الغربيين مثل إميل دوركهايم، وترجموا مفردة (Utility) إلى مصلحة. ومن هنا، سعى هؤلاء لإثبات أن طرح الإمام الخميني لمفهوم مصلحة النظام في خطابه السياسي، منطلقا لفصل الدين عن الدولة. ويعتقد هؤلاء أن المصلحة مفهوم يمكن تحديده والحديث عنه في إطار العقل العرفي بعيدا عن الخطاب الديني، ويتضح ضعف هذا الكلام مما أثرناه حول مفهوم المصلحة، وسوف نزيد الأمر وضوحا في ما يأتي من هذه المقالة.

وهكذا يتبين أن كلمة المصلحة في الفقه مصطلح تداوله الفقهاء وذكروه في مناسبات عدة. ولهذا المصطلح في فقه أهل السنة أهمية ربما تكون أكبر من أهميته في الفقه الإمامي؛ لأنهم استخدموا مفهوم المصلحة في الفقه كما أدخلوه إلى دائرة علم الأصول تحت عنوان ما يعرف بالمصالح المرسلة.

وبعد عرضنا لتعريف مفهوم المصلحة، نذكِّر بأن بين مصطلحي: «حفظ النظام»، و «مصلحة النظام» شيئا من الاختلاف والتفاوت؛ وذلك لأن التركيب الأول يستخدم في موارد يراد الإشارة فيها إلى أن عدم مراعاة هذا العنوان يؤدي إلى الهرج والمرج في المجتمع الإسلامي، والأمثلة التي أوردنا آنفا تشير إلى هذا المعنى.

وأما تركيب «مصلحة النظام»، فإنه يشير في كثير من موارد استخدامه

إلى مجموعة من المصالح المترتبة على تحققه ولو لم يكن في عدم مراعاته فسادا لأمر المجتمع واختلالا لنظامه. والحاكم الشرعي في مثل هذه الموارد له صلاحية إصدار بعض المراسيم أو الأحكام، وغالبا ما يكون مورد هذه الأحكام التي يصدرها الحاكم خاليا من حكم إلزامي (حرمة ووجوب)، بل تكون في دائرة المباحات. ولكن مصلحة المجتمع الإسلامي تقتضي صدور مثل هذا الأحكام، ليمنع منها أو يلزم المواطنين بها. ومن أمثلة هذه الحالات: منع تصدير بعض البضائع والمواد، ومنع احتكار بعض الأعيان، وضبط الأسعار، وغير ذلك مما فيه مصلحة للمجتمع، ولو لم يوجد نص صريح من الكتاب والسنة يحدد حكمه.

فصاحب الجواهر مثلا، عند البحث عن الصلح مع الكفار يذكر ما يستفاد منه التمييز بين حفظ النظام ومصلحة النظام؛ حيث يقول: «ربما فصّل بين الضرورة والمصلحة، فأوجبها في الأول وجوّزها في الثاني، ولا بأس به، فإن دعوى الوجوب على كل حال كدعوى الجواز كذلك في غاية البعد»[١٥].

وعلى أي حال، فإننا نجد في النصوص الفقهية شواهد عدة على التفكير المصلحي، ومن ذلك قول الشيخ المفيد في مبحث البيع حول صلاحيات الحاكم في ضبط التعاملات التجارية: «**وللسلطان أن يُكرِه المحتكر على إخراج غلّته وبيعها في أسواق المسلمين... وله أن يسعّرها على ما يراه من المصلحة**»[١٦]. ولصاحب الجواهر أيضا في المجال عينه نص يقول فيه: «**الخروج عن قاعدة عدم جبر المسلم... باقتضاء المصلحة العامة والسياسة ذلك في كثير من الأزمنة والأمكنة**»[١٧].

ويقول الشيخ الطوسي: في بحث الأراضي المفتوحة عنوة: «**له التصرف فيه بحسب ما يراه من مصلحة المسلمين**»[١٨]. ويقول في مبحث الجهاد: «**يجوز للإمام وخليفته إذا دخل دارالحرب أن يجعل الجعايل على ما فيه مصلحة المسلمين فيقول: من دلّنا على قلعة كذا فله كذا، وكذلك على طريق غامض فله كذا، وما أشبه ذلك**»[١٩].

وعند الحديث عن إحياء الأرض الموات يرى عدد من الفقهاء أن ما يعرف بحق التحجير يسقط لو وضع الإنسان في الأرض الموات حجارة، ولم يقم

بعمارة الأرض وإحيائها إلى مدة، فيخيره الحاكم أو الإمام بين التنازل عنها لغيره وبين إحيائها وعمارتها بالزرع أو غيره. ويجبره على التنازل لو لم يفعل أحد هذين الأمرين باختياره. وهذا الحكم، بحسب صاحب الجواهر متفق عليه بين الشيخ الطوسي، وابن حمزة، والعلامة الحلي، وفخر المحققين، والشهيدين الأول والثاني، والدليل عليه بحسب صاحب الجواهر أيضا: «**معلّلين له بقبح تعطيل العمارة التي هي منفعة الإسلام**»[٢٠].

ويقول الإمام الخميني في مورد بيان صلاحيات الحاكم الإسلامي: «للإمام (عليه السلام) ووالي المسلمين أن يعمل ما هو صلاح المسلمين من تثبيت سعر أو صنعة أو حصر تجارة أو غيرها مما هو دخيل في النظام وصلاح للجامعة»[٢١].

إذاً، يراد من عنوان المصلحة في كثير من استخداماته، بعض المنافع المهمة، ولكن تركها لا يؤدي إلى اختلال نظام المجتمع. ولكن عندما تكون المصلحة مصلحة حفظ النظام سوف تصبح المحافظة على المصلحة أمرا واجبا.

وحول هذه النقطة يوصي الإمام الخميني العاملين في الحقل العام قائلا: «إن مصلحة النظام من الأمور المهمة التي لو حصلت الغفلة عنها فسوف يؤدي ذلك إلى هزيمة الإسلام العزيز... مصلحة النظام والأمة، من الأمور المهمة، التي يؤدي الوقوف في وجهها إلى التشكيك في إسلام المستضعفين والحفاة، وتعويم الإسلام الأمريكي للمستكبرين والمتكبرين المدعوم بمليارات الدولارات[٢٢]».

مورد البحث بين العنوان الأولي والثانوي:

بناء على ما تقدم يمكن اعتبار مصلحة النظام من العناوين الثانوية، والقول بناء على ذلك إن تسعير الدولة للبضائع أمر غير جائز، بحيث من حق كل صاحب سلعة أن يبيع بما يريد، ولكن عندما ينطبق على هذه الحالة عنوان مصلحة النظام تتحول إلى واجب من واجبات الحاكم الإسلامي. ولا نقصد من جعل الأحكام الحكومية ضمن دائرة الأحكام الثانوية الحكم الثانوي بالمعنى المعروف لتقسيم الأحكام إلى أولية وثانوية، بل ما نريده هو

أن صدور هذه الأحكام من الحاكم مبني على الأحكام الثانوية للشريعة. وربما كان هذا المعنى هو المراد لكثير ممن استخدم هذا التعبير فإن مصلحة حفظ النظام من العناوين الثانوية على الرغم من أن حفظ النظام نفسه من العناوين الأولية ويلحقها حكمها بهذا العنوان في الشريعة، وتوضيح المطلب يحتاج إلى مزيد بيان.

والأحكام الأولية هي الأحكام التي تلحق موضوعاتها بحد نفسها دون طروء عنوان جديد خاص عليها، مثلا: وجوب صلاة الصبح، وحرمة شرب الخمر حكمان أوليان. وأما الحكم الثانوي، فهو الحكم الذي يتعلق بالموضوع لا بوصفه الذاتي بل بسبب ما يطرأ عليه من عناوين قد يتجرد منها أحيانا، ومثاله ما يطرأ على الموضوعات من أوصاف مثل الإكراه والضرر وغير ذلك فيغير أحكامها الأولية ويعطيها حكما جديدا. وقد سمي هذا النوع من الأحكام ثانويا؛ لأنه يلحق الحكم الأولي ويأتي في الدرجة الثانية بعده. وعلى ضوء هذا التعريف[٣٣]، تتضح قاعدة التمييز بين الحكم الأولي والحكم الثانوي؛ أي أن الحكم الثانوي هو حكم عارض واستثنائي يعرض على متعلق الأحكام أو يوجه إلى المكلف، وأما الحكم الأولي فهو الحكم الطبيعي الموجه إلى المكلف أو الموضوع على المتعلق بحسب أصل الشريعة.

بناء الحكم الولائي على المصلحة:

تقدم أن من صلاحيات الحاكم في النظام الإسلامي إصدار بعض الأحكام التي تسمى بالأحكام الولائية، وهذه الأحكام تبنى على أساس مصلحة الإسلام والمسلمين. وهذا الأمر يولد سؤالا مهمّا هو طبيعة هذه الأحكام، وهل هي أحكام أولية أم ثانوية؟ أم أنها نوع ثالث من الأحكام؟

وتوجد إجابات ثلاث عن هذا السؤال تستحق أن تستخرج من طيات كلمات أصحابها لدراستها والتأمل فيها:

١- الحكم الولائي حكم أولي

ولا يمكن أن ندعي أن أحدا من الفقهاء تبنّى هذه النظرية بصراحة لا تقبل النقاش ولكن في كلمات الإمام الخميني بعض العبارات مثل: **«ولاية الفقيه والحكم الولائي من الأحكام الأولية»**[٣٤]. وإذا لم تكن هذه العبارة

دالة بشكل صريح على المراد، فلا يتوفر بين أيدينا ما هو أصرح منها في الدلالة على المدعى. ونحن نعترف بأن ما تقدم وما سوف يأتي في تعريف الحكم الشرعي عموما والولائي منه على وجه التحديد، لا يمكن استفادته من هذه العبارة، أضف إلى ذلك أن الأحكام الأولية هي إجراءات لتنظيم شؤون المجتمع والعلاقات الدولية والداخلية، ومن الطبيعي أن يطرأ عليها التغير والتبدل، مثل تعيين القضاة وعزلهم، وغيرهم من الموظفين والإداريين. و ربما كان مراده من العبارة المتقدمة الذكر: أن ثبوت الولاية للفقيه من الأحكام الأولية التي شرعها الله في الأصل، كما شرع وجعل طريقة وصول الإمام إلى منصب الإمامة، وكما جعل مجموعة من الأحكام للجهاد، وما شابه من سائر الأحكام.

ولأحد الفقهاء المعاصرين كلام طويل في هذا المجال حاصله: «إن على رأس الحكومة الإسلامية ولي وإمام صالح يتولى إدارة أمور الشعب، وله سلطة واسعة وصلاحيات مهمة؛ بحيث تستمد كل مؤسسات السلطة مشروعيتها منه. وتوجد أدلة شرعية عدة تشير إلى أن الحاكم الإسلامي له ولاية على الأمة وأمورها كقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ ومن لوازم ولاية شخص على شخص أو جماعة أن يكون له صلاحيات تسمح له بممارسة دوره بوصفه وليا. وليس هذا بالأمر الجديد الخاص بالنظام الإسلامي فكل دولة تقرر للحاكم نوعا من الولاية والصلاحيات على الرغم من اختلاف أشكال الحكم وطرق الإدارة، وعلى الحاكم أن يمارس صلاحياته وفق ما يراه الأصلح للمُولّى عليه وهو في محل كلامنا الأمة. فإذا تعارضت مصلحة الأمة مع المصلحة الخاصة عليه أن يقدم مصلحة الأمة ولا يبالي بمصالح الأفراد، مثلا: إذا كان من مصلحة الأمة أن تفتح أو توسع الطرق في مدينة لحاجة أهل المدينة إليها، وكان تحقيق ذلك على حساب بعض الأملاك الشخصية، فإن من حقه أن يجبر أصحاب الأملاك الخاصة على التنازل عن أملاكهم لمصلحة الأمة كلها. نعم لا يحق له أخذها من دون بدل مالي؛ لأن مصلحة الأمة تتحقق بالحصول على الأملاك، لا بالحصول عليها مجانا ومن دون بدل»... إلى أن يقول: «وهذا هو معنى كلام الإمام الخميني حول عدم كون الضرائب من الأحكام الثانوية. وعلى ضوء ذلك يمكن القول: إنه

كما أن تصرف الأب في أموال ابنه حق ثابت له بحكم الشرع، ولو أنه مقيد بمصلحة الولد، فكذلك الولي له ولاية وسلطة على المولى عليه ليتصرف في شؤونه وفق رؤيته للمصلحة»[٢٥].

وعليه، فإن ثبوت الولاية للفقيه حكم أولي جعله الشارع كما جعل غيره من الأحكام، ولم يؤخذ في جعل هذا الحكم عنوان طارئ ثانوي. ولكن هذا الكلام على أي حال لا ينتج كون الأحكام التي تصدر عن الحاكم أحكاما أولية؛ لأن هذه الأحكام تتوفر فيها خصوصيتان تمنعان كونها أحكاما أولية، وهاتان الخصوصيتان هما: إن الجهة التي تصدر هذه الأحكام هي الحاكم نفسه لا الشارع، وثانيا: إن هذه الأحكام تتبدل وتتغير وفق الأوضاع والأحوال التي تطرأ على الموضوعات.

وهذا الكلام عينه يقال على غير ولاية الفقيه والحاكم من الولايات كما في ولاية الأب على أموال الطفل، فإنه على الرغم من ثبوت الولاية بأصل الشرع، إلا أن تصرفات الولي الأب في المثال، ليست أحكاما أولية بل هي تصرفات مبنية على حكم أولي.

وأعتقد أن الأقرب إلى الصواب في هذا المجال هو أن نفسر كلام الإمام الخميني حول ولاية الفقيه وأنها من الأحكام الأولية بأنه يريد أن الشريعة عندما أقرت الولاية للفقيه لم تلحظ في هذا الحكم أي عنوان آخر، بل جعلت الولاية للفقيه بما هو فقيه، لا بعنوان الضرورة أو الحرج أو ما شابه ذلك من العناوين التي تولد أحكاما ثانوية. ويمكن أن نؤيد هذا الفهم بملاحظة موارد أخرى من كلماته، ومن ذلك قوله: «إن الحكومة والسلطة فرع من الولاية المطلقة لرسول الله ﷺ، وهي من أحكام الإسلام الأولية المقدمة على غيرها من الأحكام، حتى الصلاة والصوم والحج. ويحق للحاكم الشرعي، ويدخل في صلاحياته الأمرُ بإزالة منزل وإعطاء ثمنه لصاحبه ولو من دون رضاه إذا كان يضر بشق طريق للمسلمين، وكذلك الأمر في المسجد أيضا. بل ومن حق الحاكم الأمر بتعطيل بعض المساجد إذا رأى في ذلك مصلحة للمسلمين...»[٢٦].

وعلى أي حال، لا يترتب بالضرورة على نفي صفة الأحكام الأولية عن الأحكام الولائية أنها أحكام ثانوية، بل ليست هذه الأحكام أحكاما

شرعية بالمعنى المقصود للحكم الشرعي، الذي سوف نبينه في هذه المقالة بعد قليل، ويقول الإمام الخميني أيضا في هذا المجال: **«لا علاقة للأحكام الثانوية بإعمال الفقيه ولايته..»**(٢٧).

٢- الأحكام الولائية أحكام ثانوية:

ويمكن نسبة هذه الرؤية إلى مجموعة من الفقهاء منهم السيد محمد باقر الصدر حيث يقول: «وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الآمر، تضم... كل فعل مباح تشريعيا بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه، يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به، أصبح واجبا. وأما الأفعال التي ثبت تشريعا تحريمها بشكل عام كالربا مثلا، فليس من حق ولي الأمرِ الأمرُ بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الآمر المنع عنه؛ لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة. فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ.»(٢٨).

ويقول الشيخ محمد تقي جعفري: **«إن بعض الأحكام والمقررات يجعلها ويقننها ولي أمر المسلمين، وهي أحكام ثانوية تتغير بتغير الظروف والأحوال التي دعت إلى جعلها، وأما إذا بقيت أسباب إقرارها فإنها تبقى ولا تتغير. ومن أمثلة ذلك في تاريخنا القريب قضية تحريم التنباك»**(٢٩).

وربما يستفاد هذا المعنى من بعض كلمات الإمام الخميني نفسه حيث يقول: «**بما أن تحريم الميرزا الشيرازي للتنباك كان حكما ولائيا، فهو يشمل سائر الفقهاء، فيجب عليهم طاعته فيه. ولم يكن هذا الحكم حكما قضائيا في نزاع بين طرفين في قضية محددة. بل إن هذا الحكم صدر لحفظ مصالح الإسلام والمسلمين، فما دامت الأسباب التي دعت إلى إصدار هذا الحكم باقية بقي الحكم ثابتا**»(٣٠).

وفي هذا كلام السيد الصدر غرابة لبعد حصر صلاحيات الحاكم الإسلامي بدائرة المباحات، مع أن الوظيفة الأهم للدولة في الإسلام حفظ الكيان الإسلامي فكرا ومجتمعا وأفرادا. ومن الواضح أن هذه المهمة

لا تتحقق من خلال الحركة في دائرة المباحات، ففي كثير من الحالات قد يقتضي القيام بهذه المهمة تعطيل الواجبات، أو القيام ببعض الأمور غير الجائزة بالعنوان الأولي، مثل: تحديد الأسعار، المنع من الاحتكار، وما شابه. ولا يتضح رأيه في حالة التزاحم بين أمرين أحدهما أهم من الآخر، وفي حالة التضارب بين المصلحة الجزئية والمصلحة الكلية للنظام الإسلامي؟

والاعتراض الثاني الذي يمكن أن يثار في وجه كلام الشهيد الصدر، بل في وجه النظرية الثانية بجميع تجلياتها، هو: لا يمكن اعتبار الأحكام الولائية أحكاما ثانوية بالمعنى المتعارف عليه بين الفقهاء، على الرغم من أن الحاكم الشرعي يمكنه إدارة شؤون المجتمع، مستعينا بالأحكام الثانوية، إلا أن الأحكام التي تصدر عنه ليست أحكاما ثانوية. وهذا هو التخريج المقبول لكلام الإمام الخميني حول حكم الميرزا الشيرازي في قضية التنباك؛ فربما كان يقصد الإمام أن الميرزا الشيرازي استفاد من عنوان ثانوي لتحريم التنباك؛ وذلك لأنه كان يرى أن تدخين التنباك جائز بحسب الحكم الشرعي الأولي، ولكن لما صار إعطاء امتياز التنباك الإيراني وسيلة لسيطرة الشركات الأجنبية على الاقتصاد الإيراني، والوسيلة المقبولة لمحاربة هذا الاحتكار الامتناع عن التدخين صار التدخين بالعنوان الثانوي حراما ولكن التحريم الصادر عن الميرزا ليس حكما شرعيا أصلا؛ لا أوليا ولا ثانويا.

الرأي المختار في الموضوع:

إذاً، الأحكام الولائية ليست أحكاما شرعية مطلقا لا أولية ولا ثانوية. وهذا ما يحتاج إلى بحث وإثبات، فإننا وإن كنا نعتقد أن ولاية الفقيه حكم شرعي أولي، إلا أن الأحكام التي يصدرها الفقيه بحسب الولاية ليست أحكاما شرعية، وعليه فإن نظريتنا في الموضوع تقوم على ركنين، هما:

١- ولاية الفقيه من الأحكام الأولية

٢- الأحكام التي يصدرها الفقيه ليست أحكاما شرعية لا أولية ولا ثانوية.

ويكفي لإثبات القضية الأولى أن الشارع عندما أقر ولاية الفقيه لم يأخذ في موضوع الحكم أي عنوان ثانوي كالاضطرار، أو الإكراه أو غير ذلك من العناوين التي تولِّد أحكاما طارئة تختلف عن الأحكام الأولية، بل جُعِلت هذه الأحكام على نحو جعل الأحكام الأولية. فكما أن الشارع أوجب الصلاة ولم يقيد وجوبها بالضرورة أو غيرها من العناوين، كذلك جعل الولاية للفقيه دون أن يربط هذه الولاية بحالة طارئة أو خاصة، ويكشف عن صحة هذا التصور، أدنى تأمل في الأدلة التي تُذكر لإثبات الولاية للفقيه، ومن ذلك الرواية المشهورة المسماة بمقبولة عمر بن حنظلة، عن الإمام الصادق عليه السلام؛ حيث يقول: **«من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإنّي قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرّادّ علينا كالرّاد على الله، وهو على حد الشرك بالله...»**[٣١].

وكذلك في توقيع الإمام المهدي عجل الله فرجه؛ حيث ورد: **«وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي وأنا حجة الله»**[٣٢].

ولا يلاحظ في هاتين الروايتين أي إشارة إلى عنوان من العناوين الثانوية، وبالتالي لا يكون الحكم الثابت بهذه الروايات حكما ثانويا، فلا بد من أن تكون حكما أوليا.

ولإثبات الدعوى الثانية، يُكتفى بالنظر إلى تعريف الحكم الشرعي؛ حيث يعرفه الأصوليون بأنه: **«الحكم خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلّفين...»**[٣٣]. وقريب منه قول صاحب الفصول: **«الحكم الشرعي ما جعله الشارع في الشريعة مما ليس بعمل»**[٣٤].

ونلاحظ أنه أشار في كلامه إلى قيدين: «ما جعله الشارع»، و «مما ليس بعمل». والغرض من القيد الأول إخراج الأحكام التي وضعها غير الشارع، ومن القيد الثاني إخراج ما هو عمل من المكلف مثل الصلاة والصوم وما شابه، فإنها وإن كانت تابعة للشريعة في وضعها إلا أنها ليست أحكاما.

ولا يقبل الشهيد الصدر كلا التعريفين ويختار تعريفا خاصا به، هو: «الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان»[٣٥].

وعلى أي حال، ومهما كان التعريف المقبول من هذه التعبيرات الثلاثة، فإنها تعبر عن معنى واحد لا ينطبق أي منها على الأحكام والقرارات التي تصدر عن الفقيه الولي. ولا يخفى أن هذا الموقف من تصنيف الحكم الولائي لا يتضمن إنكارا لمشروعيته؛ وذلك لأن الاعتراف بولاية الفقيه يؤدي إلى مشروعية كل ما يصدر عنه من أحكام وقرارات.

تذكير وتوضيح:

تجدر الإشارة إلى أن فكرة الأحكام الثانوية في الفقه الإسلامي تفتح الباب للحاكم الإسلامي لإدارة أمور المجتمع الإسلامي، وحل مشاكله الطارئة التي ليس لها حكم، أو يعترض تطبيق حكمها الأولي عوائق اجتماعية تضر بمصلحة الاجتماع الإسلامي، مثلا: يمكن للحاكم الإسلامي أن يتدخل في ضبط أسعار السلع إذا كان في ترك الحرية للتجار ضررا على المجتمع وتضييعا لمصالح الأمة، وعلى الرغم من استناد هذا القرار الحكومي إلى عنوان ثانوي هو الحفاظ على مصلحة الأمة والنظام الاجتماعي، إلا أن ذلك لا يحوِّله إلى حكم ثانوي شرعي، بل هو قرار حكومي[٣٦].

المصالح المرسلة في الفقه السني:

تنقسم المصالح في فقه أهل السنة، على أساس اعتبار الشارع وعدم اعتباره لها، إلى ثلاثة أقسام:

١- المصالح المعتبرة وهي التي اهتم بها الشارع وجعل أحكاما خاصة بها للحفاظ عليها، ومثالها: مصلحة حفظ النفس التي شرع القصاص لحفظها، ومصلحة العقل التي حرم شرب الخمر حفاظا عليها.

٢- المصالح التي لم يعتبرها الشارع ولم يهتم بها؛ لأنها تؤدي إلى مصالح أهم منها، مثل استسلام المجاهد للعدو الأمر الذي يؤدي إلى حفظ نفسه، ولكن لما كان استسلامه يؤدي إلى فوات مصلحة أهم هي عدم تسلط العدو على بلاد المسلمين ونفوسهم، فلذلك شرع وجوب الجهاد وراعى فيه المصلحة الأهم وهي حفظ عزة الإسلام والمسلمين.

٣- المصالح المرسلة وهي المصالح التي لم يجعل حكما للحفاظ عليها، ولم يجعل حكما للمحافظة على مصلحة منافسة لها تكون أهم منها[٣٧].

وبين فقهاء أهل السنة خلاف في اعتبار المصالح المرسلة وعدم اعتبارها؛ أي في صلاحيتها للاستدلال بها على الحكم الشرعي وعدم صلاحيتها.

ويشير الغرناطي إلى أربعة آراء في هذا المجال، هي:

١- الاعتقاد، بعدم حجيتها وهو رأي القاضي وجماعة من الأصوليين.

٢- القول بالحجية وهو قول مالك الذي لم يقيدها بأي قيد.

٣- الاعتقاد بحجيتها في ما لا أصل صحيح له، شرط قربه من الأصول الثابتة ومشابهته لها، وهو قول الشافعي وأكثر الاحناف.

٤- التمييز بين المصلحة التحسينية والمصلحة الضرورية، والقول بحجية الثانية دون الأولى، وهو قول الغزالي[٣٨].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الغزالي وجماعة من العلماء يقسمون المصالح إلى مصالح ضرورية وهي التي لا يستغنى عنها، ومصالح حاجية وهي المصالح التي يحتاج إليها الإنسان ولكنه يستغني عنها مثل المصالح الموجودة في البيع والإجازة وغيرها، ومصالح تحسينية وهي غير ما سبق كعيادة المريض وما شابه[٣٩].

هذا ولكن عددا من المعاصرين من علماء أهل السنة يرون أن القول بعدم اعتبار المصالح المرسلة لا يستحق الالتفات إليه، وينسبون القول بالمصالح إلى جمهور العلماء؛ ولذلك يقول عبد المنعم النمر معلقا على كلام نجم الدين الطوفي: **«لو أن الطوفي وقف عند القول برعاية المصلحة لما كان في ذلك غرابة، فإن الجميع يقولون بذلك ويقرونه، وهو أمر واضح إلا عند الظاهرية الذين يقولون إن الأحكام لا تُعلّل، وهو قول نظري لا تسعفه الأدلة بل هي ضده»**[٤٠].

وعلى أي حال، فإن من قال بالمصالح المرسلة قيّد القول بها بالمعاملات، وأما العبادات والأمور العبادية، فلا بد من الإفتاء فيها وفق الدليل الشرعي كالكتاب والسنة والقياس: **«وإنما اعتبرنا المصالح في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له...**

وهذا بخلاف حقوق المكلّفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة، وعلى محصلها المعول»[41].

واشترط بعض الفقهاء من القائلين بحجية المصالح المرسلة، شرطين مضافين إلى اختصاصها بالعبادات، هما:

١- مناسبة المصالح لمقاصد الشارع، وعدم معارضتها لدليل شرعي.

٢- عودة المصالح إلى حفظ ما يجب حفظه ورفع التكاليف الشاقة[42].

ومن المناسب الإشارة إلى بعض النماذج لمزيد من الوضوح حول الموضوع[43]:

١- لم يُعتَد في زمن النبي ﷺ بتعدد صيغة الطلاق في مجلس واحد، وعلى هذا الأمر إجماع الصحابة بعد النبي ﷺ ولكن في زمان عمر تبدل الحكم وصار يعد الطلاق المتعدد في مجلس واحد ثلاث طلقات.

٢- تدل الروايات وإجماع الصحابة على حرمة الصدقة على بني هاشم، ولكن أبا حنيفة وغيره من الفقهاء، رأوا المصلحة في أخذهم الصدقة فقدموا المصلحة على الحديث والإجماع.

٣- يدل الحديث والإجماع على أن الباغي إذا تاب قبل أسره أو استسلامه، تقبل توبته. ولكن أحد فقهاء المدينة (عروة بن الزبير) أفتى بعدم قبول توبته على أساس المصلحة.

٤- الفتوى بجواز قتل أسرى المسلمين إذا تترس بهم الأعداء، والحال أن قتل المسلم من أعظم المحرمات في الحالات العادية بحسب دلالة الروايات والإجماع بل والقرآن.

٥- في مقابل حديث «**لا ضمان على مؤتمن**» القاضي بعدم ضمان الصناع والأجراء لما يبقى بين أيديهم، وينقل في الفقه السني عن الإمام علي عليه السلام الضمان وقوله: «**لا يصلح الناس إلا ذاك**».

المصلحة في الفقه الإمامي:

لا شك في أن الأحكام الشرعية، في الفقه الإمامي، مبنية على المصالح والمفاسد، وهذا الرأي محل اتفاق بين فقهاء الإمامية جميعا. فعن الإمام الرضا عليه السلام: «**إنا وجدنا كل ما أحلّ الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها (عنه) وجدنا ما حرّم من الأشياء لا حاجة للعباد إليه، ووجدناه مفسدا داعيا إلى الفناء والهلاك**»[٤٤].

ومن الفقهاء يقول السيد المرتضى: «**إن كل شيء أوجب علينا في الشرع، فلا بد فيه من وجه وجوب، وكل شيء حرّم، فلا بد فيه من وجه قبح وإن كنا لا نعلم جهات الوجوب والقبح على سبيل التفصيل ولا نجعل الأمر والنهي مؤثّرين في تلك الجهات بل يدلاّن عليه**»[٤٥].

ويقول الشيخ نصير الدين الطوسي: «التكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه».

ويقول العلامة الحلي شارحا لهذا النص: «التكليف حسن؛ لأن الله تعالى فَعَله، والله تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمه لا تحصل بدون التكليف»[٤٦].

أضف إلى هذه الأقوال حول المصلحة في مقام التأسيس للقاعدة أن فقهاء الإمامية في مقام الاستنباط والتطبيق الفقهي أفتوا وفق المصلحة في موارد عدة منها:

يقول الشيخ الطوسي في مبحث الجزية: «والجزية تؤخذ من المشركين صغارا، فلا يجوز أن نعطيهم نحن ذلك وإن كان مضطرا كان ذلك جايزا. والضرورة من وجوه: منها أن يكون أسيرا في أيديهم يستهان به ويستخدم ويسترق ويضرب، فيجوز للإمام أن يبذل المال ويستنقذه من أيديهم؛ لأن فيه مصلحة من استنقاذه نفسا مؤمنة من العذاب»[٤٧]. ويقول كذلك في مورد آخر: «من وَلِي مال اليتيم جاز له أن يتّجر فيه للصبي... ويستحب له بناء العقار؛ لأن في ذلك مصلحة»[٤٨].

ويقول المحقق الحلي في الجهاد: «فرضه على الكفاية ولا يتعين، إلا أن يعيِّنه الإمام عليه السلام لاقتضاء المصلحة»[٤٩].

ويقول العلامة في القواعد: «لو طالبه المقرض من غير شرط في غير البلد أو فيه مع شرط غيره، وجب الدفع مع مصلحة المقترض، ولو دفع في غير بلد الإطلاق أو الشرط وجب القبول مع مصلحة المقرض»[٥٠].

وصاحب الجواهر واحد من الفقهاء الذين يشيرون إلى المصلحة في موارد عدة، ومن ذلك قوله في مبحث القضاء: «إذا اقتضت المصلحة تولية القضاء مثلا من لم يستكمل الشرائط، بأن كان قاصرا في العلم والعدالة؛ انعقدت ولايته في أحد الوجهين أو القولين مراعاة للمصلحة في نظر الإمام عليه السلام كما اتفق لبعض القضاة في زمن علي عليه السلاموهو شريح المعلوم انتفاء بعض الشرائط فيه...»[٥١].

ويقول كذلك في محل آخر: «ولو بذله الإمام من بيت المال جاز بلا خلاف ولا إشكال؛ لأن فيه مصلحة للإسلام والمسلمين»[٥٢].

الفرق بين الفقهين السني والشيعي في المصلحة:

تجدر الإشارة إلى أن البحث حول اعتبار المصالح المرسلة في الفقه الإمامي وعدم اعتبارها ودليل القولين، خارج عن حدود هذه المقالة. وما لا يمكن إنكاره، مما هو محل اتفاق بين السنة والشيعة، هو إدخال عنصر المصلحة في مقام تطبيق الأحكام واستخراجها، وما تقدم أمثلة تشهد لهذه الدعوى. ومن هنا، تبدو المقارنة بين موقف السنة وموقف الشيعة من المصالح، وتتبع موارد الالتقاء وموارد الافتراق وأسبابه. وتتأكد أهمية هذه المقارنة عندما نعرف أن فقهاء الإمامية حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية بالكتاب والسنة والعقل والإجماع.

يمكن اكتشاف فرق أساس بين تصور الفقه السني للمصلحة وتصور الفقه الشيعي للمصلحة من خلال مراقبة الأحكام والفتاوى التي بُنِيت على المصلحة لدى الفريقين.

وذلك أن التأمل في عبارات فقهاء أهل السنة وفتاواهم، يقضي بأن المصلحة المرسلة دليل مستقل إلى جانب غيره من الأدلة الفقهية، حتى لو كان دليلا

من الدرجة الثانية، ويُرجَع إليه بعد فقدان أدلة الدرجة الأولى. يقول الغرناطي في شرح موقف مالك من فقهاء أهل السنة حول المصالح المرسلة: «ذهب مالك إلى اعتبار ذلك وبنى الأحكام عليه»[٥٣] ويقول المحمصاني أيضا: «قد قال الإمام مالك بجواز ذلك أي بجواز اتخاذ التعليل بالمصلحة دليلا من الأدلة الشرعية وسمى هذا الدليل الجديد بالمصالح المرسلة»[٥٤]. ويقول الدكتور عبد الكريم زيدان في هذا المجال: «**المصالح المرسلة: مصدر فقهي دل على اعتباره استقراء نصوص الشريعة أحكامها في الكتاب والسنة، وعمل فقهاء الصحابة. وهذا المصدر يتسع للأحداث الجديدة والوقائع المتطورة، ويجعل الفقه مرنا نامياً لا يقف عند حد، ولا يتحجر أو يضيق أمام مصحلة حقيقية لم يأت الشارع بحكم لها**»[٥٥].

بل إن أحد فقهاء المذهب الحنبلي وهو نجم الدين الطوفي يقول في مقام تعارض الأدلة بتقديم المصالح على غيرها من الأدلة حتى الإجماع: «**إن دليل رعاية المصالح أقوى من أدلة الإجماع فلتقدم عليه وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض**»[٥٦]. هذا ولكن ربما كان مراد الطوفي من هذا الكلام حول المصالح، الأمور التي لها أهمية كبرى في نظر الشارع مثل حفظ مصلحة النظام والدفاع عن بيضة الإسلام وما شابه.

وعلى أي حال، وفي مقابل هذه المواقف في الفقه السني حول المصالح لا نجد فقيها إماميا واحدا يتحدث عن المصالح بوصفها دليلا شرعيا مستقلا، ومصدرا من مصادر الاستنباط الفقهي. بل إن بعض الكلمات التي يمكن أن يستوحى منها معنى مشابه يمكن تفسيرها على خلاف الظاهر الأولي الذي توحي به؛ وذلك أن بعض هذه الموارد لم تجر الإشارة فيها إلى المصلحة للتأسيس للفتوى وبنائها على المصلحة، وإنما لتقوية الاستدلال وضم مفهوم المصلحة إلى دليل الكتاب والسنة، ومن ذلك هذا المورد من الشيخ الطوسي حيث يقول: «**فإن كان الإمام، نظرت فإن أخرجه من ماله جاز، لما روي أن النبي صلى الله عليه وآله سابق بين الخيل وجعل بينهما سَبَقا... وإن أراد إخراجه من بيت المال جاز أيضا للخبر؛ ولأن فيه مصلحة للمسلمين**»[٥٧].

ومن الواضح أن الشيخ الطوسي في هذا النص يبنى موقفه الفقهي من المسابقة بين الخيل على الدليل الشرعي لا على المصلحة. ومن هنا، فإنه لو

لم يشر إلى المصلحة أو لم يرها لما تغيرت فتواه لأن الدليل عليها هو السنة والخبر.

ويمكن عد هذا المورد من الشيخ الطوسي في باب القضاء مثالا آخر لما نحن فيه حيث يقول: «**إذا كان عنده شيء من اللقطة فالحاكم يصنع ما يراه مصلحة، فإن كان مما يخاف هلاكه كالغنم والحيوان، أو لا يخاف لكن في حفظه مؤنة كالأموال الجافية باعها وحفظ ثمنها و...**»[٥٨].

ويقول الشيخ في التهذيب والاستبصار في مسألة قتل اليهودي: «**فإن من كان كذلك، فللإمام أن يلزمه دية المسلم كاملة تارة وتارة أربعة آلاف درهم، بحسب ما يراه أصلح في الحال وأردع لكي ينكل عن قتلهم**[٥٩]**. ولكل من الرأيين رواية**»[٦٠].

ويقول العلامة الحلي حول صلاحيات الحاكم والمصلحة في باب الحجر بعد تعليق الحجر على طلب الغرماء: «**لو لم يلتمس أحد من الغرماء الحجر فالتمسه المفلس فالأقرب عندي جواز الحجر عليه؛ لأن في الحجر مصلحة للمفلس كما فيه مصلحة للغرماء، وكما أجبنا الغرماء إلى تحصيل ملتمسهم حفظا لحقوقهم كذا يجب أن يجاب المفلس تحصيلاً لحقه وهو حفظ أموال الغرماء ليسلم من المطالبة والاثم... وقد روي أن حجر النبي** صلى الله عليه وآله **على معاذ كان بالتماس من معاذ دون طلب الغرماء**»[٦١].

ونلاحظ أن العلامة لم يكتف بالإشارة إلى المصلحة بل ذكرها إلى جانب الحديث عن رواية لفعل النبي صلى الله عليه وآله وليس غرضه من هذا الأمر إلا توضيح المسألة، بل إنه تعدى حدود الإشارة إلى المصلحة واستدل بالقياس علما أن الرواية ليست رواية صحيحة بحسب مقاييس التصحيح المعتمدة عنده. ومن هنا، اعترض عليه بعض من لحقه من الفقهاء مثل صاحب الجواهر: «**وفيه أن الخبر لم يثبت من طرقنا فليس حجة... والأول اعتبار لا يصلح مدركا لحكم شرعي**»[٦٢].

وأيضا إن بعض المصالح في الفقهين الإمامي والسني، ألقيت على عاتق بعض الأشخاص كالحاكم والولي على الطفل أو غيره، وربما كان المراد من المصلحة المشار إليها في بعض العبارات، هذا النوع من المصالح، ومن ذلك ما

يقوله المحقق الحلي في باب الرهن: «**يجوز لولي الطفل رهن ماله... مع مراعاة المصلحة**»[٦٣]. ويعلق صاحب الجواهر في شرحه لهذه العبارة قائلا: «**التي هي الأحسن الذي نهى الله عن القرب إلى ماله بدونه**»[٦٤].

وفي هاتين العبارتين إشارة إلى قاعدة كلية تعد دليلا في المسألة هو الآية الشريفة: ﴿**وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ**﴾[٦٥]. ومن هذا الباب أيضا قول صاحب الجواهر في محل آخر في باب العتق: «**...لو أعتقه عن نفسه بعد التقويم بمعنى إدخاله في ملكه بقيمته لفرض مصلحة في ذلك صح بلا خلاف ولا إشكال لوجود المقتضي وعدم المانع**»[٦٦].

ومن الواضح أن استدلال صاحب الجواهر الأساس هو الاستدلال بوجود المقتضي وعدم وجود المانع، كما أن استدلاله السابق بإطلاق بعض الأدلة كالآيات والروايات الواردة في باب العتق. والإشارة إلى المصلحة في المقام ليس للاستدلال، بل للإشارة إلى أن الدليل دل على اشتراط تصرف الولي بمقتضى المصلحة.

هذا، ولكن عبارة بعض فقهاء الإمامية توحي باعتمادهم على المصلحة بوصفها دليلا مستقلا كما في هذا النص للشيخ الطوسي في باب الرهن: «**إذا رهن نخلا فأطلعت فأراد الراهن تأبيرها لم يكن للمرتهن منعه؛ لأن في ذلك مصلحة لماله**»[٦٧]. ولكن الحق في فهم هذه النصوص والفتاوى، هو ربطها بالدليل الشرعي. ومن هنا، يمكن إرجاع فتوى الشيخ الطوسي إلى الاستدلال بعموم النص المشهور: «الناس مسلطون على أموالهم»، أو فهم المصلحة على أنها المصالح التي يقطع بعدم إهمال الشارع لها، أو ما حكم العقل بشكل قطعي بها.

وعن هذا النوع من المصالح يقول المحقق القمي: «**المصالح إما معتبرة في الشرع وبالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها و ترك ما يؤدّي إلى فسادها**»[٦٨].

وخلاصة القول: إن الفقه الإمامي لا يرى المصلحة دليلا إلى جانب سائر الأدلة الفقهية، كالكتاب والسنة؛ وإذا كان الأمر كذلك فلا

بد من التعامل مع كلمات الفقهاء ونصوصهم على ضوء هذه القاعدة، وتأويل ما يظهر منه خلاف هذا المعنى، وإذا كان الكلام نصا لا يقبل التأويل، فلا معنى لاستبعاد احتمال كونه تأثرا بالفقه السني. ولكن لا ينبغي أن يفهم من هذا الكلام عدم أهمية المصلحة في الفقه الإمامي؛ وذلك لأن فقهاء الإمامية اعتمدوا على المصلحة في التنظير لعدد من الأحكام الولائية والمسائل الاجتماعي وعلى رأس هذه المسائل ومن أبرزها مفهوم مصلحة النظام. وهذا يكشف عن أهمية المصلحة في منظومة الفقه الإمامي. وما تقدم من أمثلة ليس إلا نماذج لها ما يشابهها المصادر والنصوص الفقهية. وسوف نحاول تطبيق مفهوم المصلحة على مسألة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية.

التقية ومصالح الدولة الإسلامية في العلاقات الخارجية:

يمكن القول: إن أكثر ما كتب حول التقية وأحكامها يرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بتكاليف الفرد، وقلما تمت معالجة هذا الموضوع في ميدان الحفاظ على مصالح المجتمع. وربما يمكن تعميم قاعدة التقية وما شابهها من القواعد لتحكم قوانين علاقات الدولة الإسلامية كما تحكم قوانين علاقات الأفراد عند الحاجة إلى إخفاء بعض المواقف والتظاهر بغيرها حرصا على مصالح أهم للدولة والأمة.

وربما يقال في هذا المجال باختصاص جواز اللجوء إلى التقية في العلاقة بين المسلمين كأفراد، ومن ذلك ما يصرح به الشيخ الأنصاري؛ حيث يقول: «**يشترط أن يكون التقية من مذهب المخالفين؛ لأنه المتيقن من الأدلة الواردة في الإذن في العبادات على وجه التقية؛ لأن المتبادر من التقية، التقية من مذهب المخالفين، فلا يجري في التقية عن الكفار أو ظلمة الشيعة**»[٦٩].

ولا يمكن لنا الموافقة على هذا الرأي؛ لأن أدلة التقية عامة ومطلقة تشمل المسلمين وغيرهم، وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض الفقهاء: «**ولا يختلف فيها الحال بين ما يكون من كافر وغير ذي ملّة أو ملّي حربي او ذمي أو مسلم مخالف أو موافق؛ لأن مدارها على وجوب حفظ ما يلزم حفظه عقلا أو شرعا**»[٧٠].

ومن هذه الأدلة العامة أو المطلقة، الدالة على جواز اللجوء إلى التقية

لحفظ النفس في العلاقة بين المسلم وغير المسلم قوله تعالى:

﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً﴾[٧١].

﴿مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٧٢].

ويرد الاعتراض على الاستدلال بهذه الآية باختصاصها بالعلاقة بين الأفراد، بدعوى القدرة على تنقيح المناط بشكل قطعي، للوصول إلى تعميم القاعدة وشمولها للدولة بدل اختصاصها بالأفراد؛ وذلك لأن أكثر الأدلة الروائية الواردة في قضية التقية تكشف عن دخول مفهوم التقية ضمن قوانين تقديم الأهم على المهم، وإذا كان يحق للفرد أن يقدم الأهم على المهم، فيقدم حفظ حياته أو كرامته وعرضه، على بعض التصرفات المطلوبة منه في العبادات أو غيرها، فإن تقديم الحاكم بعض مصالح الأمة والدولة الإسلامية على بعضٍ أوضح وأكثر بداهة.

ويشهد لهذا المعنى رواية عن الإمام الحسن عليه السلام: «**إن التقية يصلح الله بها أمة، لصاحبها مثل ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أمة، تاركُها شريكُ من أهلكَهم**»[٧٣]. وربما كان موقف النبي صلى الله عليه وآله في قضية صلح الحديبية وقبوله بعدم كتابة البسملة نوعا من التقية المقصودة لنا في هذه المقالة.

على أن الأهم في هذا المجال تحديد الأولويات وموازنة المصالح والمفاسد لتقديم بعضها على بعض، والجهة الصالحة للقيام بهذا الأمر هو الحاكم، على أساس القيم الإسلامية لا على أساس الذوق الشخصي.

قاعدة الإلزام ومصالح الدولة في العلاقات الخارجية:

ومن الأسئلة التي لا بد من طرحها هنا، هو: هل من حق للدولة الإسلامية والنظام الإسلامي الإستفادة من قاعدة الإلزام[٧٤] لتحقيق بعض مصالح الدولة الإسلامية؟

لم تأخذ هذه القاعدة نصيبها من البحث والتنظير لها في مجال العلاقات بين الدول، ولم أجد بعد البحث سوى إشارة إلى هذا الموضوع من قبل بعض

الفقهاء المعاصرين؛ حيث يقول: **«فيتحقق حينئذ طريق إلى صحة المعاملات الواقعة بين الحكومة الإسلامية والكافرة في الأشياء التي لا سبيل إلى التعامل بها في الشريعة وتكون باطلة فيها، كما لا يخفى»**[٧٥].

وفي المراد من هذه العبارة شيء من الغموض، ولكن ربما يفهم من عمومها جواز التعامل على الخمر ولحم الخنزير وما شابه من الأعيان التي يحرم بيعها وشراؤها بين المسلمين، ولكن بما أن الدولة غير الإسلامية تلتزم ببيعها وشرائها فيجوز أخذ الثمن منها وبيعها هذه الأعيان.

وربما استفيد هذا المعنى من بعض الروايات، مثل:

ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: **«وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه»**[٧٦]. إلا أن ما يُبَعِّد أن يكون مراده هذا المعنى هو ثبوت حرمة الإعانة على الإثم. وعليه، فكما أنه لا يجوز إعانة المسلم على شرب الخمر ببيعه الخمر، كذلك لا يجوز بيع الخمر لغير المسلم أيضا ولو كان يستحله، وخاصة أن الرواية ناظرة إلى ما هو معروف من المعاملات المتداولة بين المسلمين وفق الضوابط والمقررات الشرعية.

أضف إلى ذلك أن تجويز دخول الدولة الإسلامية في هذا النوع من المعاملات يتنافى مع الهدف الأصلي للدولة الإسلامية الذي هو هداية الناس إلى الحق وإبعادهم عن المعصية، ولا يمكن لدولة تتمثل فلسفة وجودها بهداية الناس، أن تدخل في معاملات تؤدي إلى رواج المنكرات والمحرمات، حتى لو كان الطرف الآخر يستحل؛ حيث إن المعيار في الحلية وعدمها هو قيم الإسلام لا قيم المجتمع غير الإسلامي.

وبناء على ذلك كله، ينبغي تخصيص قاعدة الإلزام بما لا يؤدي إلى رواج المحرمات، أو يتنافى مع قيم الإسلام وأهدافه الأخلاقية، مثل التنازل عن بعض شروط التعاقد الشكلية المقررة في الشريعة الإسلامية إلزاما لغير المسلم بما التزم به بحسب دينه أو قانونه، لا ما إذا كان يؤدي إلى فساد من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، كترويج المخدرات والمواد المسكرة وما شابه. وعلى أي حالٍ، بين الفقهاء من يدعي اختصاص القاعدة بالمسلمين، ولا يقبل تعميمها لتشمل غير المسلمين: **«إن الظاهر من قوله عليه السلام: «...ألزموهم...»**[٧٧]

أن مرجع ضمير الجمع هو المسلمون من سائر الطوائف غير الطائفة الإمامية الاثني عشرية، ولا يشمل أرباب سائر الاديان والملل، فلو أن ذميا طلّق زوجته بطلاق غير صحيح عندنا، ولكنه صحيح عندهم فلا تشمله هذه القاعدة»[٧٨].

ويبدو أن هذا الكلام لا يصح؛ وذلك لأنه حتى لو كانت بعض الروايات الدالة على القاعدة ناظرة إلى أهل السنة، إلا أن بعضها الآخر عام وغير مقيد بقيد. ومن ذلك رواية محمد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام: **«سألته عن الأحكام؟ قال: تجوز على أهل كل ذوي دين ما يستحلّون»**[٧٩]. وواضح أن كلا من سؤال الراوي وجواب الإمام مطلق. وكذلك رواية الشيخ الصدوق عن الإمام الرضا عليه السلام: **«من كان يدين بدين قوم لزمته أحكامهم»**[٨٠].

وقد فهم صاحب الجواهر من هذه الروايات شمول القاعدة للمسلم وغير المسلم: **«وغير ذلك من النصوص الدالة على التوسعة لنا في أمرهم وأمر غيرهم من أهل الأديان الباطلة»**[٨١].

مفهوم المصلحة وعلمنة الدولة:

توجد بعض الاشتباهات التي تستحق الوقوف عندها حول إدخال مفهوم المصلحة في نطاق العمل السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية. ومن ذلك ما ورد في مقالة بعنوان: «علمنة الفقه الإمامي»؛ حيث يرى الكاتب[٨٢] أن إدخال مفهوم المصلحة في النظام الإسلامي يؤدي إلى العلمانية، معتمدا في دعواه هذه على ما يفهمه من مصطلح المصلحة؛ حيث استخدم هذا المصطلح معادلا لـ (Utility)، ويرى أن اعتماد مبدأ ولاية الفقيه سوف يؤدي إلى تسارع السير نحو العلمنة، بخلاف ما يظهر من السعي نحو اعتماد أسس دينية للدولة والعمل السياسي. أو فقل: إن اعتماد مبدأ ولاية الفقيه سوف يؤدي إلى غير ما يريد دعاة هذه النظرية ومؤسسوها، أي بدل الربط بين الدولة والدين سوف تؤدي هذه النظرية إلى الفصل بينهما.

وبناء على ما ورد في المقالة المشار إليها أعلاه يستخدم مصطلح العلمنة (أو العرفنة من العرف، بحسب الترجمة الحرفية للمصطلح كما استخدمه الكاتب):

١- الدنيوة وكما يقال في العربية العلمانية نسبة إلى هذا العالم؛ أي

إخراج المقولات والمفاهيم من القداسة أو عالم اللاهوت إلى عالم الناسوت.

٢- الفصل بين الدين والدولة، والاعتقاد بوجود ميدانين أحدهما للدين والآخر للدولة (Church- state differentiation).

ويمكن تلخيص ما يورده الكاتب في ما يأتي:

١- إن قبول مفهوم المصلحة سوف يؤدي إلى تحرير الدولة من الالتزام بالنص الفقهي والتعبد به، وتكليفها بموازنة المصالح والعمل وفق تقديرها، حتى لو أدى ذلك إلى مخالفة النص الفقهي. ويستند الكاتب في تقييمه هذا إلى قول الإمام الخميني: «**إن حفظ مصلحة النظام من أوجب الواجبات**». ويُرجِع فكرة تأسيس «**مجمع تشخيص مصلحة النظام**» بين مؤسسات التشريع في الجمهورية الإسلامية إلى هذا السبب، وذلك أن بعض الخلافات حول بعض القوانين كانت تنشب بين المجلس النيابي وبين «مجلس صيانة الدستور»، عندما كان النواب يقرون بعض القوانين، فيعترض عليها مجلس صيانة الدستور، ويردها فدعت الحاجة إلى تشكيل مؤسسة تحسم الخلاف بين الطرفين وفق تقدير مصلحة النظام والأمة.

٢-إن نظرية ولاية الفقيه تمنح الفقيه بعدين متداخلين، فهو من جهة مرتبط بالله الذي شرع له الولاية وأقره عليها بحسب نظرية الولاية حيث تقوم هذه النظرية على فكرة التدخل الشرعي لتحديد المواصفات العامة المطلوبة في الولي، ومن جهة ثانية له بعد ناسوتي حيث يستمد مشروعيته القانونية من قبول الأمة له وانتخابها إياه بواسطة انتخابها للخبراء. ومن البعد الأول يستمد صلاحياته في التصرف في الأحكام الشرعية وتعطيل بعضها. وليست هذه الصلاحيات الواسعة للفقيه من آثار الثورة ونتائج التجربة، بل إن الإمام الخميني كان يؤمن بهذه الفكرة قبل انتصار الثورة. ومصدر هذه النظرية ليس هو الفقه، بل هو المشرب العرفاني للإمام الخميني.

٣- من الناحية النظرية، هناك أمور ثابتة وأخرى متغيرة، يتولى الدين إدارة الأمور الثابتة التي لا تتغير والتي يغلب عليها طابع العبادات والمناسك، وتتولى الدولة إدارة الأمور والأوضاع المتغيرة التي يغلب عليها طابع القوانين بدل الطابع القيمي. وعند هذا المفترق ينفصل الدين عن الدولة، وهذا الانغماس

الديني في الشأن الخاص هو ما يسميه بارسونز (Privitization).

٤- إن تأسيس الدولة المركزية يقتضي شمولية الأحكام والقوانين في مجال القانون المدني والقوانين الجزائية وغيرها. الأمر الذي يجعل مفهوم التقليد والمرجعية محصورا بالقضايا العبادية. وعليه لا يمكن للقاضي ولا للمتخاصمين أن يرجع كل منهم إلى فتوى مقلده لرفع النزاع بين الطرفين، بل لا بد من العودة إلى ما أقرته المؤسسات التشريعية في الدولة من المجلس النيابي وغيره من المؤسسات ذات الصلة بالتقنين والتشريع. ومن هنا، ينشأ التمييز بين القوانين العامة (Universal) والقوانين الخاصة (Partial).

٥- إن القاعدة الأساس في القوانين المرتبطة بالمعاملات هي الميل بحسب الطبع إلى العلمنة، وكلما كانت أطراف المعاملة أكثر كلما ارتفعت وتيرة سيرها نحو العلمنة. مثلا القوانين التي تنظم العلاقة بين الإنسان والله، أكثرُ مقاومةً للتحول من القوانين التي تنظم العلاقة بين طرفين آخرين، وهذه أكثر مقاومة من القوانين التي تنظم العلاقة بين أطراف عدة، إلى أن يصل الأمر إلى القوانين التي تنظم علاقة الدول في ما بينها.

٦- ما حصل في الجمهورية الإسلامية بعد الثورة شاهد صدق على دعوانا هذه، وجميعنا يذكر أن الشيخ صافي الگلپايگاني استقال من منصبه في رئاسة مجلس صيانة الدستور بعد عدم تحمله رأي الإمام الخميني في أهمية عنصر المصلحة وهيمنته على سائر القوانين.

وتتسارع وتيرة السير نحو العلمنة بعد وفاة المراجع من الطبقة الأولى، ومن بقي منهم يتحاشى الدخول في الدولة؛ لأنها بدأت تنزع عنه قداسته. والدولة من جهتها سوف تسعى لاستقطاب عدد منهم والحد من صلاحياتهم بطريقة غير مباشرة، حتى لا يبقى في حدود صلاحيات رجال الدين من الفقه، إلا بعض الأبواب مثل: باب الاجتهاد والتقليد إلى باب رؤية الهلال. وما بقي سوف يدخل في ميدان صلاحيات الدولة. وربما يسهل علينا في هذا العصر فهم رواية السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال رسول الله، صلى الله عليه وآله: **«الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم»**[٨٣]. وليس في هذه الرواية أي دليل على أن المقصود هو خصوص السلطان الجائر، بل إنها تشير

إلى علاقة العلماء بالسلطان مهما كانت طبيعته وطريقته في الحكم.

نقد ودراسة:

ما تقدم يمثل حاصل وخلاصة أفكار المقالة المشار إليها أعلاه وفيه الكثير من المواضع والأفكار التي تستحق التوقف عندها لمناقشتها وتحديد الموقف منها، وسوف نحاول في ما يأتي بيان أهم موارد الاختلاف بيننا وبين الكاتب:

١- يعتقد الكاتب أن مفهوم المصلحة طارئ على الفقه الإمامي وهو من ابتكارات الإمام الخميني، ولكن الواقع على غير هذه الصورة؛ حيث إن مفهوم المصلحة من المفاهيم التي كانت محل التفات الفقهاء عبر تاريخ الفقه الإمامي. فقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: **«جاءني كتابك تذكر أن بعض أهل القبلة يزعم أن الله تبارك وتعالى لم يحلّ شيئا ولم يحرّمه لعلة أكثر من التعبد لعباده بذلك. قد ضلّ من قال ذلك ضلالا بعيدا و خسر خسرانا مبينا؛ لأنه لو كان كذلك، لكان جائزا أن يستعبدهم بتحليل ما حرّم وتحريم ما أحلّ حتى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام وأعمال البرّ كلها، إذ العلة في التحليل والتحريم التعبد لا غيره. اعلم -رحمك الله- أن الله تبارك وتعالى لم يبح أكلا ولا شربا إلا ما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرّم إلا ما فيه الضرر والتلف والفساد»**[٨٤].

وفي رواية أخرى: قلت لأبي جعفر عليه السلام: **«لمَ حرّم الله الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى لم يحرّم ذلك على عباده وأحلّ لهم ما سوى ذلك من رغبة في ما أحلّ لهم ولا زهدا في ما حرّم عليهم، ولكنه عز وجل خلق الخلق وعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحها فأحلّه لهم وأباحه وعلم ما يضرّهم فنهاهم وحرّمه عليهم»**[٨٥].

وفي رواية ثالثة: **«اعلم رحمك الله أن الله تبارك وتعالى لم يبح أكلا ولا شربا إلاّ ما فيه المنفعة والصلاح ولم يحرّم إلا ما فيه الضرر والتلف و الفساد»**[٨٦].

وتكشف هذه النصوص جميعا عن أن عنصر المصلحة ليس دخيلا أو طارئا على الفقه الإمامي بل هو من العناصر الأصيلة فيه.

٢- يعتقد الكاتب أن مفهوم المصلحة في الفقه مرادف لمصطلح: (Utility). ومن هنا، يستخدم أدوات دوركهايم لمعالجة هذا المفهوم في الإطار الإسلامي. وهذه واحدة من نقاط الاختلاف بيننا وبينه؛ حيث تقدم أن مفهوم المصلحة في الفقه الإسلامي له معناه المختلف عن المعنى الذي يفهمه الكاتب.

٣- على الرغم من قبول الفقهاء لمفهوم مصلحة النظام وخاصة الإمام الخميني الذي يرى أن مصلحة النظام من أوجب الواجبات، إلا أن هذا لا يعني قبول هؤلاء كل تغيير يطرأ على الشريعة، بل أقصى ما يدل عليه قبول مفهوم المصلحة كعنصر أساس في الفقه هو أن مصلحة النظام تؤدي إلى تقديم حكم على حكم، وبالتالي تعطيل حكم شرعي لمصلحة حكم شرعي آخر ولا يعني هذا بأي حال تعطيل الأحكام الشرعية، أو التصرف فيها.

٤- نعم لقد تأسس مجمع تشخيص مصلحة النظام بهدف حفظ المصالح الوطنية، ولكن أين هذا مما يتوقعه الكاتب أو يظهر قناعته به من أداء تشكيل هذه المؤسسة إلى التصرف في الأحكام الشرعية وتغييرها.

٥- لا أعرف أحدا ممن بحث حول ولاية الفقيه أو آمن بهذه النظرية، عد الفقيه مصدرا من مصادر التشريع، بل إن فقهاء الإمامية لا يعتقدون بثبوت هذه السلطة للأئمة أنفسهم ويعتقدون أن عصر التشريع انتهى بوفاة النبي ﷺ، فكيف يثبتون هذه الولاية للفقهاء. ومصدر هذا الخلط الذي وقع فيه الكاتب هو عدم التمييز بين الأحكام الشرعية، وبين الأحكام الولائية التي تصدر عن الحاكم الشرعي. بل حتى لو ثبتت للولي الفقيه صلاحية التشريع، فإن ذلك لا يعني بحال من الأحوال شمول هذا الحق للتصرف في الأحكام الشرعية التي شرعها الله سبحانه أو النبي ﷺ.

٦- لا شك في أن طرح مفهوم المصلحة كعنصر أساس في الفقه الإمامي، بل أصل ولاية الفقيه من ابتكارات الإمام الخميني التي تسجل له، على الأقل في مقام التطبيق والعمل، كما في مقام التنظير أيضا، ولكن لا يعني هذا أنه أول من طرحها ونظَّر لها، ثم لا يعني هذا أنه طرحها من خارج الفقه واعتمادا على مشربه العرفاني، بل إن هذه النظرية طرحت من داخل الفقه واستدل لها الإمام الخميني وأثبتها بأدلة فقهية محضة، لا تمت إلى العرفان بصلة.

٧- يميز الكاتب بين مجالين أحدهما متغير والآخر ثابت لا يطرأ عليه التغير، ويدخل المتغيرات في دائرة الدولة، ويخضعها لسلطانها؛ لتديرها بما يحفظ المصالح الوطنية. ويحصر دائرة الدين بالأمور الثابتة التي لا يطرأ عليها التغير وهي العبادات. والسؤال الذي يواجهنا هو ما المبرر المنهجي لهذا التقسيم؟ أليس في هذا التقسيم إعادة إنتاج للمقولة المشهورة حول سلطان الله وسلطان قيصر في الفكر والاجتماع المسيحي؟! وإذا افترضنا أن فقه العبادات الذي لا يتغير يدخل في دائرة عمل الدين، فماذا نفعل بالكثير من الآيات والروايات التي تتحدث عن أمور المعاملات، وخاصة أن هذا النوع من النصوص الدينية ليس قليلا؟

٨- لا ربط بين تساوي المواطنين أمام القانون وبين انحسار سلطة الولي الفقيه وحصرها في الأمور العبادية، بل يبقى للفقيه الحق في الفتوى ويبقى للمكلف الحق في الاعتماد على رأي الفقيه الذي يختار وحتى في النزاعات يستطيع الخصمان اختيار مجتهد من المجتهدين للترافع بين يديه، بوصفه قاضي صلح. ولكن طبيعة الأمور العامة والنزاعات تحتاج إلى قوة تنفيذية. ومن هنا، يحتاج المواطن إلى الرجوع إلى الدولة لا لتفتي له في حقه بل لتحصِّل له حقه، ولما كانت أمور المجتمع لا تستقيم، إلا بالنظام اقتضى الأمر اعتماد الدولة مجموعة من القوانين تطبقها على الجميع ولكن هذه القوانين مستندة في أصل تشريعها إلى الفقه والكتاب والسنة، وبالتالي هي أحكام فقهية مرت بعد استنباطها بقناة المجلس النيابي، أو العكس؛ أي سنها المجلس النيابي ثم مرت في مصفاة الهيئات المراقبة للتشريعات لتصادق على عدم مخالفتها للشريعة والدستور.

٩- يميز الكاتب بين فقه العبادات وفقه المعاملات، فيرى أن عنصر المصلحة مرتبط بالنوع الثاني أي بالمعاملات، ولكن غاب عنه أن فقه العبادات أيضا يخضع لقانون المصلحة، ويمكن أن تبنى أحكامه عليه، بل إن الشريعة عندما أقرت بعض العبادات أقرتها لما فيها من مصلحة للعباد، كل ما في الأمر أن إدراك العقل لمصالح العبادات أصعب من إدراكه لبعض مصالح أحكام المعاملات.

كما أن اعتقاد الكاتب بأن أحكام القانون الدولي عرفية بالكامل ليس

صحيحا؛ وذلك لأن والفقه الإسلامي أقر في باب القانون الدولي مصطلحي: دار الإسلام، ودار الكفر، كما أقر بعض الأحكام الخاصة بلجوء المسلمين إلى دار الكفر أو العكس، ووردت في الشريعة أحكام خاصة بالحرب والسلم والعهود والمواثيق والمعاهدات الدولية وما شابه، مما يصنف في دائرة القانون الدولي بحسب المصطلح المعاصر. فهل يمكن اعتبار هذه الأحكام والتشريعات تشريعات عرفية غير دينية؟!

١٠- إن تشكيل مؤسسة مجمع تشخيص مصلحة النظام ليس كاشفا عن الفصل بين الدين والدولة، بل هو تأكيد للعلاقة الوثيقة بين الطرفين؛ وذلك لأن مهمة هذا المجمع تقديم الأهم على المهم من مصالح الأمة والبلاد في حال الخلاف بين المجلس النيابي ومجلس صيانة الدستور. وقد قلنا في محل آخر من هذه المقالة إن تقديم الأهم على المهم من الأصول التي أقرها الفقه الإسلامي، وليس أصلا أو قاعدة طارئة على بنيته.

وبعبارة أخرى: إن تقديم الأهم على المهم يتم وفق الأسس الشرعية والضوابط الفقهية ولا يتم خارج حدودها، وليس دور الهيئة المذكورة التضحية بالأحكام الشرعية لحفظ مصلحة لا يقرها الشرع. وإن الحوزة العلمية والفقهاء ورجال الدين عندما يدخلون في الدولة لا يضحون بقداستهم، بل يضفون على الدولة قداستها ويضمنون عدم حيادها عن الضوابط التي أقرتها الشريعة للعمل السياسي والاجتماعي، وهم بذلك ينفذون وصية الإمام الصادق عليه السلام: **«فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالي العادل الذي أمر الله بمعرفته وولايته والعمل له في ولايته، وولاية ولاته وولاة ولاته... فإذا صارالوالي والي عدل بهذه الجهة فالولاية له والعمل معه ومعونته في ولايته وتقويته حلال محلل، وحلال الكسب معهم. وذلك أن في ولاية والي العدل وولاته إحياء كل حق وكل عدل وإماتة كل ظلم وجور وفساد، فلذلك كان الساعي في تقوية سلطانه والمعين له على ولايته ساعيا إلى طاعة الله مقويا لدينه»** (٨٧).

١١- لا يمكن تصنيف تفسير الكاتب لرواية السكوني إلا في باب التفسير بالرأي، ولو صح هذا الفهم لهذا النص، ففي أي دائرة يصنف عمل رسول الله صلى الله عليه وآله الذي يُعَدُّ أول من وضع حجر الأساس للدولة الإسلامية؟ بل ماذا نصنع بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ**

وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٨٨]؟ إن التأمل في الروايات الواردة في باب العلاقة بالسلطان لا يبقي مجالا للشك في أن المراد من هذه الرواية هو العلاقة بالسلطان الجائر، والرواية الآنفة الذكر من النماذج الواضحة الدالة على هذا المعنى. ومن هذه النماذج صحيح زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام: محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وعبد الله بن الصلت جميعا، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: **بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية. قال زرارة: فقلت: وأيّ شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهّن والوالي هو الدليل عليهن... ثم قال: ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضا الرحمن الطاعة للإمام بعد معرفته...**»[٨٩].

وفي رواية أخر عن الإمام الباقر عليه السلام أيضا: «**ولاية اهل العدل الذين امر الله بولايتهم وتوليتهم وقبولها والعمل لهم فرض من الله عز وجل، وطاعتهم واجبة، ولا يحل لمن امروه بالعمل لهم أن يتخلف عن أمرهم**»[٩٠].

١٢- عدم التساوي بين حفظ المصلحة والتضحية بالدين: إن العقل والشرع يحكمان بأن من لا خبرة له في المصادر الشرعية لاستنباط الأحكام الشرعية، لا يحق له إبداء الرأي الجازم حولها. ولكن المؤسف أن بعض من ليس خبرة كافية في الاستنباط يظهر آراء غريبة لا تستند إلى دليل ولا تتكئ على مستند شرعي. ومن هؤلاء الكاتب مهدي بازركان، الذي كتب في أواخر أيام حياته ما مؤداه أن رسالة الأنبياء تقوم على ربط الإنسان بالآخرة، بل إن الآخرة وحدها هي هدف الأديان جميعا ومقصدها. ويرى أن جمع الدين والدنيا في سياق واحد تترتب عليه أضرار فادحة. ويقول ما نصه: «**في الجمهورية الإسلامية، نلاحظ أن الثورة رفعت شعار الدين والدنيا على شكل دمج بين الدين والسياسة؛ بحيث تكون السياسة تابعة للمؤسسة الدينية. بل لقد قيل: إن حفظ مصالح النظام وبقاءه، وبعبارة أخرى: بقاء السلطة والحاكمية، هو الأمر ذو الأصالة المقدم على غيره من الأمور. وبالتالي يمكن التنازل عن أصول الشريعة من أجل الحفاظ على السلطة، وقد تطرف بعض الناس حتى وصلوا إلى التوحيد**»[٩١].

ومن الواضح، من العبارات الواردة أعلاه، أن الكاتب يعتقد أن مفهوم

المصلحة من المفاهيم المولودة بعد الثورة. وقد استحدثها مفكرو الثورة ومنظروها للحفاظ على إنجازاتهم. وفي المقابل، ما تقدم في مقالتنا هذه، يكشف بطلان هذا الوهم، ويثبت أن مفهوم المصلحة من المفاهيم الأصيلة في الفقه الإسلامي.

ولكن لا بد من القول في مقابل هذا الكلام، إن مسألة حفظ النظام ليست من المفاهيم الشرعية التي لها أصل في الكتاب والسنة فحسب، بل هو من المفاهيم العقلية الثابتة بمقتضى قانون تزاحم المصالح وتقديم الأهم منها على المهم. وذلك أن العقل الإنساني بما أودع الله فيه من قوانين، يحكم: بأن كل أمة تجد نفسها في حياتها الاجتماعية والسياسية، أو الاقتصادية، بين خيارين لا ثالث لهما إما التضحية ببعض المصالح التضحية بالنظام الذي ارتضته لتنظيم حياتها الاجتماعية، فإنها تضحي بالمصلحة الأقل أهمية للحفاظ على أصل النظام. بينما يحكم السيد بازركان بأن هذه القاعدة تؤدي إلى تضييع الدين وفناء التوحيد وزواله.

ولا شك في أن مناقشة تفاصيل الدعاوى التي يطلقها بازركان يحتاج إلى مجال أوسع للنقاش؛ ولذلك نكتفي بهذه الإشارة ونختم بنص للإمام الخميني يقول فيه: «إن حركة الحرية (حرية إيران، أو كما تترجم إلى العربية خطأ: حركة تحرير إيران)، وقياداتها ليس لهم اطلاع كاف ومعرفة واسعة بالإسلام. وإن ما ينشرونه من أفكار لازمها تخطئة أمير المؤمنين عليه السلام، في تعيينه للولاة والقضاة وإقامته للحدود وما شابه من الأمور التي كان يفعلها في حياته، وبخاصة أن بعضها على خلاف الأحكام الأولية للشريعة، فهل يمكن أن يخالف الإمام علي عليه السلام...»[٩٢].

الهوامش:

[1] مهدي بازركان، مقالة: الآخرة والله، هما هدف بعثة الأنبياء، مجلة كيان، العدد 28، ص 58. (فارسي)

[2] جهانكير صالح بور، مسيرة علمنة الفقه الشيعي، مجلة كيان، العدد24. (فارسي)

[3] الشيخ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، الطبعة الحجرية، ص 5.

[4] الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 21، ص 404.

[5] المصدر نفسه، ج 22، ص 119.

[6] المصدر نفسه، ج 40، ص 40.

[7] الإمام الخميني، البيع، منشورات إسماعيليان، قم، ج 2، ص 461.

[8] الشيخ النائيني، مصدر سابق، ص 5.

[9] المصدر نفسه، ص 46.

[10] ابن منظور، لسان العرب، مادة صلح.

[11] إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، مادة صلح.

[12] سعيد الشرتوني، مادة صلح.

[13] الشيخ محمد بن الحسن النجفي، جواهر الكلام، ج 22، ص 344.

[14] أشهر منظري هذا التيار جرمي بنتام، وجيمس مل، وجان استيوارت مل، من فلاسفة القرنين 18 و 19. والاقتصادي والحقوقي البريطاني ديفيد ريكاردو في القرن 19. ويقوم هيكل هذه الفلسفة على فرضية أن الإنسان محكوم لسلطتين تتحكمان في ردات فعله وسلوكه، هما: طلب اللذة ودفع الألم. ومن هنا، لا بد من توجيه أفعاله وتصرفاته باتجاه المنفعة؛ أي أنه يجب أن يسعى إلى القيام بأعمال تدفع عنه الألم وتؤمن له اللذة. ولا يقصد هؤلاء دعوة الإنسان إلى الأنانية واتباع الشهوات، بل المراد دعوة الإنسان إلى القيام بالأعمال التي تجلب اللذة لأكبر عدد من الناس، لأطول وقت ممكن. وقد تحولت هذه الفلسفة إلى اتجاه سياسي، كان له ممثلون في مجلس العموم البريطاني عرفوا بالراديكاليين الفلسفيين.

وفي مجال الاقتصاد صيغت بعض الأفكار الاقتصادية (الاقتصاد الكلاسيكي) على ضوء هذه الفلسفة، اعتقادا بأن التركيز على منفعة الفرد سوف يتحول مع الأيام إلى الاهتمام بالمنفعة العامة عندما توضع مصلحة الفرد في مجراها الصحيح، ومن هنا، رفض هؤلاء تدخل الدولة في الاقتصاد، ورأوا أن القوانين يجب أن توضع على ضوء رغبة الإنسان بتأمين مصالحه. وأما وضع القوانين على أساس العادات والتقاليد، فهو مخالف للطبيعة البشرية وبعيد عن روح العصر.

(15) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام. وانظر: بهاء الدين بازار كاد، المذاهب السياسية، منشورات إقبال، ص 213. (فارسي)

(16) الشيخ المفيد، المقنعة، ص 616.

(17) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 22، ص 458.

(18) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط، المكتبة المرتضويه، طهران، ج1، ص 235.

(19) المصدر نفسه، ج 2، ص 27.

(20) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 38، ص 59.

(21) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، دار التعارف، بيروت، ج 2، ص 626.

(22) الإمام الخميني، صحيفة النور، مجموعة خطب وبيانات، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ج 20، ص 167. (فارسي)

(23) وتوجد تعريفات أخرى للحكم الأولي والثانوي منها: الأحكام الأولية هي الأحكام التي تشمل موضوعاتها بشكل مطلق ودائم وفي جميع الأماكن والمحال. والأحكام الثانوية هي الأحكام العامة أيضا، ولكنها لا تنطبق على موضوعاتها مطلقا بل بقيد عنوان خاص يبقى الحكم ما بقي هذا العنوان. (عبد الحميد شربياني، مجموعة مقالات مؤتمر المباني الفقهية للإمام الخميني، ج 9، ص290.)

(24) الإمام الخميني، صحيفة النور، مصدر سابق، ج 20، ص 170. (فارسي)

(25) الشيخ محمد المؤمن، مقالة منشورة في مجلة فقه أهل البيت الطبعة الفارسية، السنة الثانية، العدد 5، ص 6 و77.

(26) الإمام الخميني، صحيفة النور، ج 20، ص 170. (فارسي)

(27) المصدر نفسه، ج 17، ص 202.

(28) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ط20، دار التعارف، بيروت، 1987م.، ص684.

(29) الشيخ محمد تقي جعفري، مقالة منشورة في مجلة «الحوزة»، العدد 49، ص 88.

(30) الإمام الخميني، ولاية الفقيه، ص 150.

(31) الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج18، أبواب صفات القاضي، باب 11، ح1.

(32) المصدر نفسه، الحديث 9.

(33) المقداد بن عبد الله السيوري، نضد القواعد الفقهية، ج 1، ص 9.

(34) الشيخ محمد حسين عبد الرحيم الطهراني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، 1404، ص 336.

[35] السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 61.

[36] ولبعض الباحثين كلام آخر حول المصلحة والحكم الولائي، يمكن اعتباره نظرية رابعة في هذا المجال: «بين الأحكام الثانوية والأحكام الولائية عموم وخصوص من وجه، فهناك بعض الموارد هي مصاديق للنوعين، وهناك موارد هي مصاديق للحكم الولائي دون الثانوي، وذلك أن بعض الموارد لا مصلحة فيها بل يراد منها منع الفساد لا أكثر مثل حالات الحرج والضرر، وهناك موارد تحكمها المصلحة لا غير». (الشيخ عميد الزنجاني، مجموعة مقالات مؤتمر دراسة المباني الفقهية في فقه الإمام الخميني، ج 14، ص 220.)

ويقال حول هذا الموقف: إذا كان المقصود من مادة الاجتماع بين الحكمين أن الحاكم الإسلامي يستفيد من العناوين الثانوية لإدارة شؤون المجتمع الإسلامي مثل عنواني: المشقة والحرج وما شابه، فهذا الكلام صحيح وهو مطابق لما اخترناه في هذه الدراسة. وأما إذا كان المقصود من هذا الكلام: أن بعض الموارد هي مصداق لكل من الحكمين، فهي أحكام ولائية وأحكام شرعية ثانوية فهذا الكلام غير صحيح؛ وذلك لعدم انطباق تعريف الحكم الشرعي على ما يقرره غير الشارع من الحكام وإن كان مبنيا على أسس شرعية.

[37] سيف الله الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 140؛ وأيضا: الدكتور عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 220.

[38] إبراهيم بن موسى الغرناطي، الاعتصام، ج2، ص 111.

[39] صبحي المحمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ص 194- 196.

[40] عبد المنعم النمر، الاجتهاد، ص 110.

[41] المصدر نفسه، ص 108؛ ويقول صبحي المحمصاني: «اتفق الأئمة في المذاهب المختلفة على أن الأصل في قسم العبادات من الشريعة الإسلامية هو التعبد بما أمر به الشرع، وأن أحكام العبادات معروفة بأدلة الشرع، وموضوع العبادات على كل حال خارج عن بحثنا. وكذلك اتفق الأئمة ما عدا داود الظاهري على أن قسم المعاملات من الشريعة معقول المعنى وأنه مبني على مصالح الناس ومنافعهم». فلسفة التشريع في الإسلام، ص194.

[42] إبراهيم بن موسى الغرناطي، مصدر سابق، ص129-133.

[43] عبد المنعم النمر، مصدر سابق، ص 110 و 111؛ و عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص220؛ وسيف الله الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 140.

[44] الشيخ الصدوق، علل الشرايع، ص592.

[45] السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج 1، ص 435.

[46] نصير الدين الطوسي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات مصطفوي، قم، ص249.

[47] محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط، ج2، ص 52.

(48) المصدر نفسه، ص 162.

(49) نجم الدين الحلي، شرائع الإسلام، ج1، ص 278.

(50) العلامة الحلي، قواعد الأحكام، كتاب الدين، ص 157، الطبعة الحجرية القديمة. ولا بد من الالتفات إلى أن هذه الفتوى تعارض قاعدة: «المؤمنون عند شروطهم»، إلا أن يقال بعدم وجوب حفظ الشرط في هذه المسألة، إلا أن يقال: إن هذا الشرط شرط في عقد القرض وهو عقد غير لازم. وعلى أي حال في الوجوب وعدمه، مشكلة عدم وضوح الدليل؛ وربما لذلك قال الشهيد الأول في كتاب الدروس: «ولو دفع إليه في غير مكانه على الإطلاق، أو في غير المكان المشروط، لم يجب القبول وإن كان الصلاح للقابض والضرر على المقترض، ولو طالبه في غيرهما لم يجب الدفع وإن كان الصلاح للدافع». الدروس الشرعية، المنشورات الإسلامية، قم، ج3، ص330.

(51) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج40، ص 68.

(52) المصدر نفسه، ج 28، ص 225.

(53) الغرناطي، الاعتصام، ج2، ص111.

(54) المحمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ص 194.

(55) عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص170-171.

(56) عبد المنعم النمر، الاجتهاد، ص 108.

(57) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط، ج2، ص 212.

(58) المصدر نفسه، ج 8، ص 96.

(59) الشيخ الطوسي، التهذيب، ج 10، ص 187؛ والاستبصار، ج 4، ص 269.

(60) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج19، أبواب ديات النفس، باب 14، ح2 ، 3 و 4.

(61) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ج2، كتاب الحجة.

(62) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 25، ص 281.

(63) شرائع الإسلام، ج2، ص 69.

(64) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 25، ص 160.

(65) سورة الأنعام: الآية 152.

(66) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ج 34، ص 115.

(67) الشيخ الطوسي، المبسوط، مصدر سابق، ج 2، ص 240.

(68) المحقق القمي، القوانين المحكمة، ج 2، ص 92.

(69) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب المحرمة، ص 321.

(70) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء، الطبعة الحجرية، ص57.

(71) سورة آل عمران: الآية 28.

(72) سورة النحل: الآية 106.

(73) الحر العاملي، مصدر سابق، ج11، أبواب الأمر بالمعروف، باب 28، ح4.

(74) تقضي هذه القاعدة بإلزام الطرف الآخر بما التزم به وفق مذهبه أو دينه حتى لو لم يكن هذا الأمر ثابتا في مذهب الطرف الثاني، مثلا من طلق زوجته وفق فقه أهل السنة من دون شهود، عد الطلاق صحيحا ويجوز للإمامي أن يتزوجها حتى لو كان يرى بحسب مذهبه أن الطلاق يحتاج إلى شهود حتى يصح، وما شابه من الأمثلة.

(75) الشيخ فاضل اللنكراني، القواعد الفقهية، ج1، ص174.

(76) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج12، أبواب ما يكتسب به، باب 2، ح1.

(77) يشير بهذه الكلمة إلى رواية علي بن أبي حمزة التي ورد فيها: «سئل أبو الحسن (عليه السلام) عن المطلقة على غير السنة أيتزوجها الرجل؟ فقال: ألزموهم من ذلك ما ألزموه أنفسهم، و تزوّجوهنّ فلا بأس بذلك».وسائل الشيعه ج15 كتاب الطلاق، ابواب مقدماته، باب 30، ح5.

(78) السيد البجنوردي، القواعد الفقهية، ج3، ص 159.

(79) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج17، أبواب ميراث الإخوة والأجداد، باب4، ح4.

(80) المصدر نفسه، ج15، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته، باب 30، ح10.

(81) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج32، ص89.

(82) صالح پور جهانگير. مجلة كيان، العدد 24.

(83) محمد بن الحسن الكليني، أصول الكافي، ج1، كتاب فضل العلم، باب المستأكل بعلمه والمباهي به، ح5.

(84) الشيخ الصدوق، علل الشرائع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص92.

(85) المصدر نفسه، ص 484.

(86) الإمام علي بن موسى الرضا، فقه الرضا، تحقيق وطباعة مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص254.

(87) ابن شعبة الحراني، تحف العقول، منشورات الشريف الرضي، قم، ص246.

(88) سورة النساء: الآية 59.

(89) محمد بن الحسن الكليني، أصول الكافي، ج2، ص18، كتاب الإيمان و الكفر، باب دعائم الإسلام، ح5.

[90] القاضي نعمان المغربي، دعائم الإسلام، دارالمعارف، القاهرة، ج2، ص527، كتاب آداب القضاة، حديث 1876.

[91] مهدي بازرگان، مقالة الآخرة والهدف من بعثة الأنبياء، مجلة كيان، العدد 28، ص 58.

[92] الإمام الخميني، صحيفة النور، ج 22، ص 384.

المصلحة ودورها في التقريب بين المذاهب الاسلامية

د. خالد زَهْري/الرباط

باحث من المغرب

لا شك في أن ما يجمع المسلمين أكثر أو على الأقل أهم مما يفرقهم. وفي هذه الدراسة يحاول الدكتور خالد زهري البحث عن المشترك بين المسلمين في معالجتهم لمفهوم المصلحة ودوره في استنباط الأحكام، الشرعية لدى عدد من الذاهب الإسلامية والتيارات الفقهية ليخلص في خواتيم بحثه إلى أن مفهوم المصلحة ذو دور أساس في المعالجات الفقهية والأصولية مضافاً إلى كمون المصلحة في التقارب الإسلامي في عصر الهجوم على الإسلام وحاجة المسلمين إلى التقارب.

إنَّ الخلاف الحاصل بين المذاهب الإسلامية، يجب أن يُدرس على ضوء الأصول والمباني المعتمدة عندهم في التشريع والتقنين، لا سيما أن تضييق شقة الخلاف، يعتبر واجباً شرعياً، وضرورة حضارية، ما يجعله من أهم المشاريع، التي تحتاج إلى النظر الشرعي.

فلا جرم أن عملاً شرعياً وحضارياً كهذا، يستلزم دراسة علمية لأصول المذاهب ومبانيها، المتفق عليها والمختلف فيها.

وبما أن تحقيق النظر وإعمال الفكر، في الأصول المتفق عليها، لا يُعتبر مُسَوِّغا حقيقياً للتقريب، لأنه لا يعبِّر عن واقع مشاهد وملموس، وهو حصول الخلاف بين المذاهب الإسلامية، فإن النقاش لا يكون مثمراً، إلا إذا برّرته الأصول المختلف فيها.

ومن هذا المنطلق، فإن أرضية تحقيق التقريب، يجب أن تنبني على المناقشة المستفيضة، والدراسة العميقة، للأصول المختلف فيها، والمباني المتنازع حولها، وضبط الوجوه المنشئة للخلاف، مع إعادة النظر في هذا الخلاف: هل هو حقيقي، أو وهمي؟ وهل هو صغروي، أو كبروي؟

وقد ناقشتُ بعض هذه المباني في بعض بحوثي، حيث سلطت الضوء على وجوه الخلاف الحاصل في بعض الأصول، كالقياس، إذ بيّنت في كتابَيَّ «تعليل الشريعة بين السنة والشيعة»، و «تذليل العقبات في طريق التقريب بين أهل السنة والشيعة الإمامية»، أنه معمول به في كل المذاهب الإسلامية، وأن الفرق بينهم ينحصر في مدى تطبيقه، سعة وضيقاً، وجزمنا؛ من خلال ذلك؛ بأن إثبات القياس، أو إبطاله، ليس مظهراً حقيقياً يميِّز هذا المذهب عن ذاك. كما ناقشتُ في الكتاب الأول أصل الاستحسان، وتوصلت، بعد النظر في الوجوه المنشئة للخلاف بشأنه، وتحرير محل النزاع حوله، إلى أنه لا يزيد عن كونه وجهاً من وجوه العمل بقاعدة التزاحم، وتوصَّلت إلى أنه بهذا المفهوم، لا يخالف فيه أحدٌ من السنة والشيعة.

فالتقريب إذن؛ يستلزم إعادة النظر في دعوى الخلاف حول الأصول، لا سيما تلك التي شكلت عقبة كأداء في سبيل التقريب. ولا يشك عاقل في أن التقريب بين القواعد الأصولية، والمباني التشريعية، يُسهم في تأسيس منهج علمي مشترك لدراسة مختلف القضايا الفقهية والفكرية. كما أن الاستمرار في هذا النهج، قد يؤدِّي إلى تأسيس منهج أصولي جديد، يستوعب الخلافات

المذهبية، ويعيد توضيح المسائل والمباني، التي كان يُظَنُّ أن الخلاف فيها جوهري وكبروي، والحال أنه خلاف اصطلاحي وصغروي.

فتكون كفّارة الصوم أليق بزجره. وهذه المصلحة باطلة، ومخالفة للنص، الذي يجيز له عتق رقبة.

وأما القسم الثالث: فهي المصلحة التي لم يشهد لها دليل شرعي بالاعتبار أو الإلغاء، وهي المصلحة المرسلة[1]. وقد اضطربت فيها آراء العلماء وأقوالهم، سواء من حيث التعبير عنها، أم من حيث قبولها والأخذ بها.

فقد عبَّر عنها الغزالي بـ «الاستصلاح»[2]، و «المصلحة المرسلة»[3]، و «المصلحة المناسبة»[4]، وابن الحاجب بـ «المناسب المرسل»[5]. ورادف إمام الحرمين الجويني[6] وابن السمعاني بينها وبين «الاستدلال»[7]. وسمَّاها جماعة من أهل الأصول بـ «الاستدلال المرسل»[8]. ونعتها ابن تيمية بـ «الاستدلال بالمصالح»[9].

وتنبّه محمد تقي الحكيم إلى أن المرادفة، بين المصلحة المرسلة، والاستصلاح، والاستدلال، «**لم يتضح له وجه، لبُعده عمّا لهذه الألفاظ من مداليل لديهم. فالاستصلاح؛ كما هو صريح كلامهم؛ هو بناء الحكم على المصلحة المرسلة، لا انه عينها، كما أن الاستدلال، إنما يكون بها، لا أنها عين الاستدلال**»[10].

وقد وجَّه محمد سعيد رمضان البوطي ذلك الخلاف الاصطلاحي، فقال:

«وهذه التعبيرات، وإن كانت تبدو مترادفة، لوحدة المقصود بها، إلا أن كلاً منها ناظر لهذا المقصود من جهة معينة. ذلك أن كل حكم يقوم على أساس المصلحة يمكن أن ينظر إليه من ثلاثة جوانب، أحدها: جانب المصلحة المترتبة عليه، ثانيها: جانب الوصف المناسب، الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة، ثالثها: بناء الحكم على الوصف المناسب، أو المصلحة، أي المعنى المصدري. فمن نظر إلى الجانب الأول، عَبَّر بالمصالح المرسلة، وهي التسمية الشائعة، ومن نظر إلى الجانب الثاني، عبَّر بالمناسب المرسل، كابن الحاجب، حينما جعل «الوصف المناسب» مَقْسماً، وفرع منه المؤثر، والملائم، والغريب، والمرسل، وكالغزالي في كتابه «شفاء الغليل». ومن نظر إلى الجانب الثالث، عبَّر بالاستصلاح أو الاستدلال. وقد عبَّر بالأول الغزالي في «المستصفى»، وجعله

عنوان البحث، وعبَّر بالثاني إمام الحرمين في كتابه «البرهان»..."[11].

فإذا اتضح مفهوم المصلحة المرسلة، ولاحت حقيقتها، فما موقف العلماء من الاحتجاج بها؟

موقف العلماء من المصلحة

اختلف علماء أهل السنة، في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة. فقد منعه الجمهور مطلقاً، بمن فيهم مالك. لكن، حكي عن مالك الجواز مطلقاً. والذي ذهب إليه الشافعي، ومعظم أتباع أبي حنيفة، هو الجواز، بشرط ملاءمتها لأصل كلي أو جزئي من أصول الشرع. واشترط الغزالي والبيضاوي، أن تكون ضرورية، وقطعية، وكلية[12].

وأنا لن أخوض في مناقشة أقوالهم، بل سأتكلَّم؛ من حيث الجملة؛ على أدلة المثبتين منهم، ثم أردفه بالكلام على أدلة النافين، وأبرزُها أدلة ابن حزم، فهو أكثر تشدُّداً من الإمامية، في رد التعليل بالمصلحة، كما سنرى. وبذلك، يتم تنضيد هذا المبحث برسم مطلبين:

أدلة المثبتين: وهي أدلة كثيرة، وإني ذاكرها؛ على جهة الإيجاز والاقتضاب؛ إذ هي مبسوطة في مظانها، بما فيه شفاء العليل وإرواء الظمآن[13]. والمُعوَّل عليه في هذه الأدلة: كتاب، أو سنة، أو عقل:

أ- من القرآن الكريم:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[14]، ففي الآية تعليل صريح للبعثة النبوية، وهو أنها جاءت لرحمة الدنيا والآخرة.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[15]، فالآية تنص على أن المقصد العام من بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام، هو أن يقوم الناس بالقسط في كل شيء. وجاء في الآية نفسها قوله تعالى:

﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾[16]، ففي الآية نص على أن من مقاصد الله تعالى في خلقه، أن يجلب لهم منافعهم الدنيوية، ومن أعظمها منافع الحديد.

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ

﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾(١٧)، فالرسول صلى الله عليه وسلم بُعِثَ لمقصد عام، وهو تزكية الناس وتعليمهم(١٨).

ب ـ من السنة النبوية:

«إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يدخل يده في الإناء، حتى يغسلها ثلاثاً. فإن أحدكم لا يدري: أين باتت يده؟»(١٩). فقد علل النبي ﷺ غسل اليدين ثلاثاً؛ عند القيام من النوم؛ بقوله: «فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده».

«إذا التقى المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه، فالقاتل والمقتول في النار. قيل: «**يا رسول الله! هذا القاتل، فما بال المقتول؟**»، قال: «**إنه كان حريصاً على قتل صاحبه**»(٢٠). فقد نبَّه ﷺ على أنهما استحقا العقوبة نفسها، لعلة استوائهما في القصد الإجرامي، وإرادة القتل، وبذل جهدهما، لتنفيذ جريمة القتل.

«**كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ليتسع ذوو الطول على من لا طول له، فكلوا ما بدا لكم، وأطعموا، وادخروا**»(٢١). فعلة نهيه ﷺ عن ادخار الأضاحي فوق ثلاثة أيام، هو قوله ﷺ: «ليتسع ذوو الطول على من لا طول له». فيدور الحكم مع علته، وجوداً وعدماً.

ج ـ من المعقول:

أمر الله تعالى العباد ونهاهم، إما عبثاً، وإما لحكمة. فمن قال بالأول، نسب العبث إليه سبحانه، وأهمل وعطل الأحكام. فثبت الثاني(٢٢).

وهذا الدليل العقلي، من المتانة وصلابة الأساس، بحيث لم يمار فيه، إلا من شذ. ولذا، كان أهم دليل نصبه ابن حزم غرضاً للنقد والنقض، كما سنرى بعد حين.

يقول ابن قيم الجوزية: «**ثم ما في المفعولات، من التخصيصات المتنوعة، دال على إرادة الفاعل، وأن فعله ليس بالطبع، بحيث يكون واحداً غير متكرِّر. وما فيها من المصالح والحكم والغايات المحمودة دال على حكمته تعالى**»(٢٣)، إذ «أفعاله كلها، خير، وحكمة، ومصلحة»(٢٤)، «ولهذا المعنى اعتنى الإمام الغزالي في كتب السلوك بتعريف أسرار العبادات»(٢٥)، وكشف عن الحكم والمصالح التي تفيض بها.

وكذلك الشيعة . وهم ممن لا يقول بالاستصلاح [٢٦]. لا يمارون في هذه الحقيقة. ففي تقريرها، روى ابن بابويه القمي خبراً، بسنده، عن الفضل بن شاذان النيسابوري: «إن سأل سائل فقال: أخبرني هل يجوز أن يكلف الحكيم عبده فعلاً من الأفاعيل، لغير علة، ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك، لأنه حكيم غير عابث ولا جاهل»[٢٧].

ولذا، جزم محمد عبده، أن «من القواعد الصحيحة المُسَلَّمة، عند جميع العقلاء: «إن أفعال العاقل تُصَانُ عن العبث. ولا يريدون من العاقل، إلا العالم بما يصدر عنه بإرادته، ويريدون من صونها عن العبث، أنها لا تصدر، إلا لأمر يترتَّب عليها، يكون غاية لها. وإن كان هذا في العاقل الحادث، فما ظنك بمصدر كل عقل، ومنتهى الكمال، في العلم والحكم؟! هذه كلها مسلمات، لا ينازع فيها أحد»[٢٨].

وبناء على قوة أدلة المثبتين للاستصلاح، فقد اعتبروا تعليل الشريعة بجلب المصلحة ودرء المفسدة دليلاً مجمعاً عليه[٢٩]. واعتبرها ابو إسحاق الشاطبي قاعدة قطعية، من قواعد مقاصد الشريعة، لثبوتها بالاستقراء[٣٠]. وقرّر الدهلوي، أن كل العلوم، دون أصول فن علم المقاصد[٣١]، أي: أن التعليل بالمصالح، هو ملاك كل كبيرة وصغيرة في الشريعة.

تعليلات مصلحية عند أهل السنة

من تطبيقاتهم المصلحية، إيجابه تعالى لنصب الإمام على الخلق. فقد اقتضت «**حكمته، أن يجعل أفضلهم**[٣٢] **واسطة، بينه وبينهم، ويلقي إليه ما ينتظم به أمر معاشهم ومعادهم، ويقدر على إبلاغهم، حتى يقوم بتبليغ ما يلقى إليه، ويقدر تلك القدرة، وذلك الإلهام، على إيضاح السبيل الداعية إلى الحق**»[٣٣]. **يقول ابن أبي الربيع: «وإنما اضطر العالم إلى سائس ومدبِّر، ليدفع عنهم الأذى الواقع على بعضهم من بعض «...» حتى يقصد كل أحد منهم للصناعة، التي ينتحلها لمصلحة نفسه، ومصلحة غيره، ممن يحتاج إليها، ولا يعوقه عنها عائق. فيتم بذلك تعاضدهم وتعاونهم على مصالح عيشهم، واستقامة أمورهم**»[٣٤].

ومما علّلوا به ما غرسه الله في الإنسان، من غريزة حب الطعام والشراب والنساء، أن «**به يصلح حال بني آدم. ولولا ذلك، لما استقامت نفس الأنساب، ولا وجدت الذرية**»[٣٥].

ويفيدنا ابن تيمية، أن «**مقصود الجهاد، تحصيل ما أحبه الله، ودفع ما أبغضه الله**»[٣٦].

ومن تعليلات حرمة الخنزير، والميتة، والدم، ما يلحقونه من ضرر في البدن، بل والعقل أيضاً، فقد جاء في «النوازل الصغرى» ما يلي: قال الزياتي في «شرح الذكاة»: «قد تقدم أن الخنزير والميتة والدم حرام. ووَجَّهَ ذلك بعضهم، فقال: أما الميتة، فلَمَا لحقها من الفساد في أخلاطها المركّبة في الدم ولحمها. ولذا، يسرع لها التغيّر، بخلاف المذبوحة. فإذا اغتذى الإنسان بها، لم يكن منها غذاء محمود، فتعود على الأجسام بالضرر والأمراض الردية، إن سلمت من التلف. وأما الدم، فلقربه من التغيير، وإسراع الفساد لا يكون منه غذاء صحيحاً. ولذلك، عدَّ بعض الأطباء القدماء دم بعض الحيوان المأكول اللحم من السموم. وأما الخنزير، فإنه إذا أكل، عاد على العقول بالنقصان؛ لأنه يبلد الذهن، ويغلظ الطبع، ويقسّي القلب، ويكسف نور العقل. هذا، وإن كان يخصب الجسم، ويعظمه، فهذه خصلة مذمومة عند العرب، قال حسان رضي الله عنه:

لا بأس بالقوم من طول ومن عظم جسم البغال وأحلام العصافير

ثم فيه خصلة أخرى، عظيمة الموقع، وهي سقوط الغيرة، التي هي معتبرة في الدين، وهي شعبة من شعب الإيمان. ولذلك، تجد الغيرة في النصارى مفقودة».

قال سيدي يوسف: «اختُلِف: هل تحريمه تعبد، أو معلَّل بقساوة القلب، وذهاب الغيرة؟»[٣٧].

أدلة النافين ومناقشتهم

أولاً: الظاهرية: ممن شدّد النكير على من احتج بالتعليل بالمصالح، وأطال النَّفَسَ في التدليل على بطلانه، الظاهرية عامة، وابن حزم خاصة[٣٨]. فقد عقد، في الباب التاسع والثلاثين، من كتاب «الإحكام»، فصلاً وسمه بـ: «الحكيم إلا لعلة»، استفاض فيه بنقض القول بالعلل والمصالح، وقد ركّز على أهم دليل معقول لدى المثبتين، وهو أنه تعالى ما أمر عباده ونهاهم، إلا لحكمة، حيث اعتبره دليلاً فاسداً، وحجة داحضة، وأصلاً لقول الدهرية. وقرّر؛ في ما قرره؛ أن هذا الدليل يثبت قياس الله تعالى على الناس، بجامع

أنهما لا يفعلان فعلاً، إلا لحكمة، وهو باطل[٣٩].

لكن، عند النظر في حجج ابن حزم، والتحقيق في اعتراضاته، نجدها في منأى عن دائرة النقاش، وأجنبية عن حيِّز محل النزاع. إذ يلوح من كلامه، أنه يجعل المصالح ـ سواء كانت ملغاة أم مرسلة ـ في ميزان واحد، ويُصْدِر فيها حكماً متحداً. وموضع الخلاف هو المصالح المرسلة. أما الملغاة، فلا يجادل أحد في ردها.

هذا، وإنه قد اضطرب، في شأن المصلحة. ففي كتابه «طوق الحمامة»، يذكر أن بسبب الأهواء وطغيان الشهوات «حسن الأمر والنهي»[٤٠].

ولا معنى للحسن، إلا المصلحة، فهما متلازمان، ولا يمكن تصوّر أحدهما دون الآخر. فالحسن ما لابس المصلحة، والقبيح ما لابس المفسدة. وهذا لا يماري فيه عاقل. ولذا جعل ابن تيمية النافع والصالح والحسن «أسماء متكافئة، مسماها واحد بالذات، وإن تنوّعت صفاته»[٤١]، واشترطت الإمامية في التكليف، شروطاً تؤذن بالتكافىء الاسمي المذكور، منها: «انتفاء المفسدة فيه لأنه قبيح»[٤٢]، وكلامهم في الحسن والقبح يشعر بذلك، يقول محمد سند: «إن القبيح والممنوع، هو في الموضوعات والأفعال الضارة، والتي «تضاد»[٤٣] المصلحة، والكمال، والجميل، والحسن»[٤٤].

وتقريب التلازم المذكور، بما قاله أبو الحسين البصري: **«وأيضاً فإني أجوّز في القبيح أن يسقط الفرض، إذا كان سادّاً لسدّ الواجب في وجه المصلحة، وإنما قبحٍ، ولم يدخل تحت التكليف، لأن فيه وجهاً من وجوه القبح، أو لأنه إذا فعله المكلف، صار لو فعل ذلك الواجب، لم يكن على صفة المصلحة، فيسقط وجوبه لهذا»**[٤٥].

وبتقريب أكثر وضوحاً يقول محمد عبده: **«فالناس متفقون على أن من الأعمال ما هو نافع، ومنها ما هو ضار، وبعبارة أخرى: منها ما هو حسن، ومنها ما هو قبيح»**[٤٦].

فالحسن والتحسين، ما هما إلا مرادفان للمصلحة وجلبها، كما أن القبح والتقبيح ما هما إلا مرادفان للمفسدة وجلبها.

كما يظهر تناقض ابن حزم واضطرابه، حين خالف موقفه الرافض للتعليل المصلحي، في كتابه «الناسخ والمنسوخ»، إذ قرَّر أن نسخ الأحكام

تقتضيه مصلحة العباد[٤٧]، وعبارته: «...ومنها[٤٨]، **أن يكون الناسخ متراخياً عن المنسوخ، وبيان النسخ منتهى الحكم، لتبدل المصلحة على اختلاف الأزمنة، كالطبيب ينهى عن الشيء في الصيف، ثم يأمر به في الشتاء**»[٤٩].

ولا ينكر أن «**كلّ افعاله تعالى عدل وحكمة**»[٥٠]. ولا معنى للحكمة، إلا إذا تضمنت جلباً لمصلحة مادية أو معنوية، أو درءاً لمفسدة مادية أو معنوية.

ثانيا:

الشيعة الإمامية: لا جرم أن «**من اقوى شعارات الإمامية، التي رفعت في عالم الدرس الفقهي، هو عدم الإيمان بحجية اجتهاد الرأي، وعدم جواز العمل به، وكذا ما تفرَّع عنه من مبادىء، كالقياس، والاستحسان، والاستصلاح**»[٥١].

وإذا كانت المصلحة المرسلة هي التي لم يشهد لها شاهد شرعي بالاعتبار، ولا بالإلغاء، فإن الشيعة الإمامية ترفض هذا التعريف رفضاً باتاً. ويعبِّر محمد تقي الحكيم عن هذا بقوله: «**وهو بهذا المفهوم، لا تعترف الشيعة بجواز الأخذ به، فضلاً عن تقديمه على الأدلة الأولية، لإجماعها على حرمة التشريع، وهو كما يقولون: إدخال ما ليس من الشرع في الشرع، والكلام المناسب بهذا التعريف من أظهر مظاهر التشريع**»[٥٢].

والموقف نفسه يعبِّر عنه عَلَمٌ آخر، من أعلام الشيعة المعاصرين، وهو عبد الحسين شرف الدين الموسوي الحسيني، الذي يحكي إجماع الإمامية على رفض المصالح، التي لا يشهد نص شرعي لها بالاعتبار، وعبارته: «**نحن الإمامية، إجماعاً، قولاً واحداً، لا نعتبر المصلحة المرسلة، في تخصيص عام، ولا في تقييد مطلق، إلا إذا كان لها في الشريعة نص خاص يشهد لها بالاعتبار. فإذا لم يكن لها في الشريعة أصل شاهد باعتبارها، إيجاباً أو سلباً، كانت عندنا مما لا اثر له. فوجود المصلحة المرسلة وعدمها؛ عندنا؛ على حد سواء**»[٥٣].

ومن هنا، يتضح أن المصلحة عند الإمامية، لا تصلح أن تكون سنداً لتشريع الأحكام، فالأحكام الشرعية عندهم؛ وإن «كانت ألطافاً من الله سبحانه؛ تحقق لهم المصالح، إلا أن تلك المصالح ليست مطردة تظهر للعقول، لا تنفك، ولا تخفى في حال من الحالات. كما أنها ليست من نوع الأسباب التوليدية، التي تترتب عليها المسببات قهراً، وبلا حاجة إلى الجعل الشرعي، والأحكام إنما تكون شرعية بالجعل الشرعي الصادر من المشرِّع. أما الحكم، الذي يراه المجتهد مناسباً للمصلحة باجتهاده، فهو مظنّة الوقوع

في الزلل والخطأ، حيث تخفى على العقول وجوه الضرر والفساد، والخير والصلاح، مهما كان الإنسان غير معصوم. علاوة على أن الله سبحانه، قد أحاط علماً بكل المصالح والمفاسد، فكشف للعباد مقصود الشرع في بعضها، من حيث جلب المصالح ودرء المفاسد، وسكت عن بعضها، رحمة بالعباد، ولطفاً بهم، ونهاهم عن التكلّف في تقصّيها، كما جاء في الحديث النبوي: «**إن الله أمركم بأشياء، ونهاكم عن أشياء، وسكت عن أشياء رحمة بكم، فلا تتكلّفوها**»[٥٤].

لكن، في مقابل هذا الرد المتشدِّد للمصلحة، نلفي لديهم تصريحات تنبىء عن القول بتعليل الشريعة بها. وقبل بيان ذلك، ينحتم تحصيل جوابهم عن الإشكال الكلامي التالي: هل أفعال الله معللة بالأغراض؟

ذهبت الأشاعرة إلى أنه تعالى لا يفعل لغرض، لاستلزام ذلك، أن يكون ناقصاً، مستكملاً بذلك الغرض. والذي عليه المعتزلة والإمامية، أن أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض، وإلا كان عابثاً، والله منزّه عن العبث، والعبث قبيح، والله لا يفعل القبيح، لأنه حكيم.

أما عن حجة الأشاعرة، في أن الغرض يستلزم النقص والاستكمال به، فردّوا عليه بأن هذا يكون صحيحاً، لو كان الغرض عائداً إليه تعالى، والحال أنه عائد إلى منفعة العبد، أو لاقتضاء نظام الوجود.

هذا من حيث الدليل العقلي.

أما الأدلة النقلية، فمنها قوله تعالى: **﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾**[٥٥]، وقوله: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾**[٥٦]، وقوله: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾**[٥٧]، وقوله: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ﴾**[٥٨]، إلخ[٥٩].

فقولهم بتعليل أفعال الله بالأغراض قائم على مبدأ أن الله حكيم، ومن الحكمة توخي الغرض والمصلحة، إذ إن من الحكمة التعليل بجلب المصالح ودرء المفاسد[٦٠]، والمصالح والمفاسد كامنة في متعلقات الأحكام[٦١].

ولذا، نلفي المحدث الأخباري الإمامي الحر العاملي عقد، في كتابه «الفصول المهمّة في أصول الأئمة» باباً وسمه بـ: «**باب أن أفعال الله سبحانه**

معلّلة بالأغراض الراجعة إلى مصلحة العباد، وأنه لا بد من التكليف لهم بما فيه صلاحهم»[٦٢]، وآخر وسمه بـ: **«ما أحلّه الله ففيه صلاح العباد، وكل ما حرّمه ففيه الفساد»**[٦٣].

واعتبر أحمد بن زين الدين الأحسائي أن الحكمة «هي مقتضى إرادة المولى سبحانه وفعله»[٦٤]، يقول: «وإنما نريد أن كل خير، فهو من فضل الله وفعله، على جهة الابتداء والتفضّل، إلا أنه يضع الأشياء على مقتضى الحكمة، لا على الإهمال والعبث، كما يزعمه الزاعم»[٦٥]، كما «ثبت في اللطف[٦٦] والحكمة أنه يضع الأشياء المستحقات مواضعها على قدر الاستحقاق، كما هو شأن المدبر الحكيم الخبير العليم»[٦٧].

وقرر الخميني، أن إنكار المصالح والمفاسد، قول بالإرادة الجزافية[٦٨].

وقرروا، أن دين الإسلام جاء «لسعادة الإنسان، لا لشقائه، ولنعمته، لا لبلائه»[٦٩]، وأن هذا هو الذي جعله **«يتمشّى مع الزمان في كل أطواره، ويدور مع الدهر في جميع أدواره، ويسد حاجات البشر في نظم معاشهم ومعادهم، وجلب صلاحهم، ودرء فسادهم»**[٧٠]، وأن الرسول ﷺ **«اهتم بدعوة الناس إلى ما يسعدهم، في دينهم ودنياهم»**[٧١]، يقول مرتضى مطهري: **«فلا نشك، أن الإسلام يريد تحقيق كل أمر يراه صالحاً، والحيلولة دون تحقيق كل أمر ليس فيه صلاح»**[٧٢]، ويؤكّد أن الفقهاء يقررون أن الشريعة، بأحكامها ومقرراتها، تكمن تحت نقابها سلسلة من المصالح، وهذه المصالح تعد بمنزلة العدل والروح للشريعة، والوسيلة الوحيدة لنيل هذه المصالح، إنما هي العمل بالشريعة[٧٣]، وأن الإسلام يثبت بياناً كلياً، مفاده أن الطيِّبات حلال، لأنها طيبة وذات مصلحة، والخبائث حرام، لأنها لا تلائم الإنسان، وذات مفسدة[٧٤].

وربط محمد باقر المجلسي تيسير الأمور، وعدم تيسيرها، ـ عند التوسّل بالاستخارة ـ بالمصالح والمفاسد[٧٥]. وجزم محمد باقر الصدر، بأن الله تعالى، لما كان «عالماً بجميع المصالح والمفاسد، التي ترتبط بحياة الإنسان، في مختلف مجالاته الحياتية، فمن اللطف اللائق برحمته، أن يشرِّع للإنسان التشريع الأفضل، وفقاً لتلك المصالح والمفاسد، في شتى جوانب الحياة. وقد أكّدت ذلك نصوص كثيرة، وردت عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام). وخلاصتها، أن الواقعة لا تخلو من حكم[٧٦]. وأكّد «أن الأحكام الشرعية،

تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات، التي يقدِّرها المولى، وفق حكمته، ورعايته لعباده، وليست جزافاً، أو تشهياً»[٧٧].

ويفيدنا محمد تقي الفقيه، أنه «**بعد البناء على تبعية الأحكام ؟ مصالح والمفاسد، يكون في متعلق الحكم مصلحة أو مفسدة، فتقتضي طلبه أو الزجر عنه**»[٧٨]. وقرر محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أن الأنبياء «**أمروا بكل ما فيه راحة الإنسان وسعادته، في معاشه ومعاده**»[٧٩]. وفي تقريب ذلك يقول محمد جواد مغنية: «**إن الغاية القصوى من كل ما يأمر به الشارع، أو ينهى عنه، هي الحياة الراضية المرضية، عند الله سبحانه، والصالحين من عباده. أبَدًا لا يدع الإسلام شيئاً فيه خير وصلاح للناس، بأية جهة من الجهات، إلا أمر به، أو فيه شر وفساد، إلا نهى عنه**»[٨٠]، ويجزم بتوجه «المبادئ التشريعية في الإسلام دائماً إلى مصلحة الإنسان، ودفع المضرة عنه، فلا توجب عليه شيئاً أو تحرّمه، إلا لأن التجربة تدل على أن ما أوجبته الشريعة الإسلامية يعود على فاعله بالحياة الطيبة، وأن ما حرّمته يعود عليه بالضرر والشقاء»[٨١].

ويقول هاشم معروف الحسني: «إن التكليف الشرعي تابع للمصلحة في الفعل المكلف به، ولولاها، لما أوجبه الشارع. فمن الإيجاب الشرعي، تستكشف وجود المصلحة في الفعل. وإذا كان وجود الأفعال، لأجل المصالح القائمة بها، فكما يجوز أن تكون المصلحة مستمرة لا تتفاوت بحسب الأزمنة، كذلك يمكن أن تكون المصلحة في وقت دون آخر»[٨٢].

ومعنى هذا الكلام، أن لكل حكم من الأحكام التكليفية مبادئ تتفق مع طبيعته. فمبادئ الوجوب، هي الإرادة الشديدة، وهي قائمة على المصلحة القوية، التي تنأى عن الترخيص. ومبادئ الحرمة، هي المبغوضية الشديدة. وهي مبنية على المفسدة الشديدة، والاستحباب قائم على المصلحة، لكنها أضعف من مصلحة الواجب. والكراهة قائمة على المفسدة، لكنها أيضاً أضعف من مفسدة احرام. أما الإباحة، فقد نشأت عن خلو الفعل المباح من أي مصلحة تدعو إلى الإلزام، فعلاً أو تركاً[٨٣].

وبكلمة أخرى: إن الحكم؛ سواء كان واقعياً أم ظاهرياً[٨٤]؛ تمكث خلفه جملة من المصالح. ولم يفرضوا البتة وقوع التعارض بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، لأن «الحكم الظاهري، إذا خالف الحكم الواقعي، فحيث إن الحكم الواقعي بمبادئه محفوظ في هذا الفرض بحكم

قاعدة الاشتراك، يلزم من جعل الحكم الظاهري، في هذه الحالة، نقض المولى لغرضه الواقعي، بالسماح للمكلف بتفويته، اعتماداً على الحكم الظاهري، في حالات عدم تطابقه مع الواقع، وهو يعني إلقاء المكلّف في المفسدة، وتفويت المصالح الواقعية المهمة عليه»[٨٥].

شروط الإمامية في الأخذ بالمصلحة

اشترط الشيعة الإمامية، في الأخذ بالمصلحة المرسلة، أن تكون حافظة لمقصود شرعي، وغير متنافية مع نصوص الكتاب والسنة. إذ لا بأس عندهم بالعمل بها بهذا اللحاظ، لأنها لا تشكل حينئذ خطراً على الدين[٨٦]. فبعد أن ساق محمد تقي الحكيم تعريفاً للاستصلاح، ذكره الدواليبي، وهو: «الاستصلاح؛ في حقيقته؛ نوع من الحكم بالرأي، المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس عليها، وإنما يبنى الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة، برهنت على أن كل مسألة خرجت على المصلحة ليست من الشريعة في شيء «...» وتلك القواعد العامة، مثل قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾**[٨٧]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»[٨٨] « [٨٩]، علق عليه بقوله: «وهذا الشرح، إذا أضفنا إليه كلمة «خاص»، بعد كلمة «نص»، لتحقيق الملاءمة بين فقراته، ورفع التناقض من بينها، وقلنا إن مرادهم[٩٠] بالمصالح المرسلة، أو الاستصلاح، هو هذا، فليس لدى الشيعة ما يردع عن الأخذ به، ما دام مستنداً إلى القواعد العامة، الواردة عن الشارع»[٩١].

إلا أن الإمامية، تستحسن أن لا يسمّى هذا النوع من المصالح بـ «المصالح المرسلة»، أو «الاستصلاح»، بل تعتبره من قبيل العمل بالنصوص الشرعية، كما هو منطوق عبارة محمد تقي الحكيم: **«والرجوع إلى القواعد الشرعية، وتطبيقها على مصاديقها، ليس من العمل بالمصالح المرسلة، ولا من التشريع في شيء، وإنما هو من العمل بالكتاب والسنة»**[٩٢].

ولمزيد من البيان، نسوق ما قاله هاشم معروف الحسني: «ومجمل القول: إن المصالح، التي توافق أغراض الشارع، ومقاصد الشريعة، ونصوص الكتاب والسنة، لا بدّ من ملاحظتها، في مقام التشريع. ولا يهمل الفقيه الشيعي هذا النوع من المصالح، بل راعاها في تطبيق بعض الأحكام على الجزئيات المختلفة، وتعيين المراد من ظواهر النصوص القرآنية والنبوية، وفي موارد

القصاص والتأديب، والأخذ بالأيسر، وأقل الضررين، وغير ذلك، كما يظهر للمتتبع لآراء الفقهاء وفتاواهم. وقد دلت النصوص الشرعية على مراعاتها، في كثير من الموارد. أما اعتبارها دليلاً مستقلاً، كالكتاب، والسنة، في غير مورد النصوص، كما يدعي الأحناف، والمالكية، والحنابلة، فهو جرأة على التشريع، وعمل بالرأي، ومتابعة للهوى»[٩٣].

ومن مصاديق المصلحة، المندرجة في القواعد العامة، مصلحة حفظ العرض. فقد ذكر عبد الأعلى الموسوي السبزواري ضرر هتك العرض، ثم علّق عليه بقوله: «وهو إضرار، وأي إضرار أشدّ منه؟!»[٩٤]، إذ جعل هذا من صغريات «قاعدة الضرر»[٩٥].

ومن هذا القبيل أيضاً، مصلحة حفظ النفس، ودرء مفسدة الإضرار بها، وعبارته: «يحرم الإضرار على النفس، وعلى الغير في الإسلام»[٩٦]. وكذلك مصلحة حفظ المال[٩٧]. ودرء مفسدة الإضرار بالعقل، بتحريم المسكرات[٩٨].

أما مصلحة حفظ الدين، بدرء مفسدة الكفر، والاعتقادات الباطلة، فلا تحتاج إلى تدليل منهم عليها.

وهذه الشروط، لا ينازع فيها أهل السنة.

وكيف يخالفون فيها، وهي من البديهيات والمسلمات؟! فالمعهود لدى الشافعي ردّه للاستصلاح، وكذلك حكي هذا عن مالك. لكن الشاطبي يفيدنا أنهما أخذا بالاستدلال المرسل، واعتمداه، إذا شهد للفرع أصل كلي[٩٩]. وكذلك الأمر لدى الغزالي، فقد أنكر أن يكون الاستصلاح «أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلح فقد شرع»[١٠٠]، يقول في بيان ذلك: «قلنا: هذا[١٠١] من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس، فقد أخطأ، لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب، والسنة، والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة، التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، عُلِمَ كونُهُ مقصوداً بالكتاب، والسنة، والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً، بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين. وكون هذه المعاني مقصودة، عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة، لا حصر

لها، من الكتاب، والسنة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، تسمى لذلك مصحلة مرسلة. ولذا، فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع. فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة»[102]. لكنه اشترط؛ لاعتبارها؛ ثلاثة أوصاف: أن تكون ضرورية، وقطعية، وكلية[103].

أما ما ذكره هاشم معروف الحسني ـ في ما نقلناه عنه ـ، من كون الأحناف والمالكية والحنابلة يأخذون بالمصلحة المرسلة كدليل قائم برأسه، فلا أساس له من الصحة. فقد اشترط أتباع أبي حنيفة للأخذ بها، أن تكون ملائمة لأصل كلي أو جزئي، من أصول الشرع[104]، وأن تكون ضرورية قطعية كلية[105]، وإلا لم يعتبروها. يقول سيف الدين الآمدي: «**وقد اتفق الفقهاء، من الشافعية، والحنفية، وغيرهم، على امتناع التمسك به**[106]**، وهو الحق، إلا ما نقل عن مالك انه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه**»[107].

وعلى احتمال أن يكون مالك قال بها، فقد قرّر الآمدي أن «**الأشبه، أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل في ما كان من المصالح الضرورية، الكلية، الحاصلة قطعاً، لا في ما كان من المصالح غير ضروري، ولا كلي، ولا وقوعه قطعي**»[108].

وبعبارة أوضح:

أ ـ أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع، الضرورية لقيام مصالح العباد، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

ب ـ أن تكون معقولة في ذاتها، بحيث إذا عرضت على العقول، تلقتها بالقبول.

ج ـ أن يكون في الأخذ بها حفظ أمر ضروري، أو دفع ضرر، أو رفع حرج ومشقة[109].

فتكون الأوصاف التي اشترطتها المالكية، هي نفسها التي اعتبرها الغزالي الشافعي، وأتباع أبي حنيفة، والشيعة الإمامية.

وما ادعاه هاشم معروف الحسني بشأن المصلحة لدى الحنابلة، لا وجه له أيضاً. ووَجْهُ هذه الدعوى مخدوش بما قرره ابن اللحام الحنبلي، وهو أنه لا يصح التمسك بها من غير أصل[110].

والغريب في الأمر، أن الإمامية يَسِمون الحنابلة بشدة التمسك بالحديث، ويلمزونهم بالجمود على ظواهر الكتاب والسنة، وينسبون إليهم رفض القياس، والطعن فيه، وفي المفتين به[111]. فكيف لمن هذا حاله، أن يقول بالمصلحة المرسلة، باعتبارها أصلاً قائماً بذاته؟!

هذا، وبالرجوع إلى كتب الحنابلة، لاستقصاء أصول مذهبهم، فحتماً لن نجد بينها ما يشير إلى ما نسب إليهم. فبالرجوع مثلاً إلى كتاب «إيقاظ همم أولي الأبصار» لصالح الفلاني الحنبلي، فسنلفي فتاوى الإمام أحمد، مبنية على خمسة أصول، وهي:

١ . النصوص من الكتاب والسنة.

٢ . ما أفتى به الصحابة.

٣ . أقرب أقوال الصحابة إلى الكتاب والسنة، عند اختلافهم، وإلا توقف.

٤ . الأخذ بالحديث المرسل، والحديث الضعيف[112].

٥ . القياس عند الضرورة[113].

ثم يعلق عليها الفلاني بقوله: **«فهذه الأصول الخمسة، من أصول فتاواه، وعليها مدارها»**[114].

ومن الأمثلة على المصالح الملائمة لمقاصد الشريعة، والموافقة للنصوص الشرعية، مما فيه تحقيق للمصالح العامة، ورعاية لمصلحة الفرد والجماعة: إدارة شؤون الدولة، المتروك أمرها إلى الإمام، أو نائبه، وتوزيع المناصب، والأموال، وحفظ الثغور، والعقوبات التي سكت الشارع عن تحديدها، وترجيح الأهم على المهم، والأخذ بأقل الضررين، وغيرها من القواعد الكلية، المستوحاة من المصلحة، التي تيسِّر للعباد أمر معاشهم وشؤونهم، وتعين الحاكم الشرعي على تحقيق مقاصد الشرع، وضبط المعاملات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وَفْقَهَا.

نماذج من التعليلات المصلحية عند الإمامية

أ ـ مسائل فقهية:

من المسائل الفقهية، التي خضعت للتعليل المصلحي، عند الإمامية، مسألة

الزواج في الإسلام. فقد أفاد محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أن من «أهم مقاصده: الاتفاق، والألفة»(١١٥).

ومنها، بناؤهم التصرف في مال الولد على قاعدة جلب المصلحة ودرء المفسدة. فقد سئل أبو القاسم الخوئي: «هل يجوز للوالدين التصرف في مال ولدهما غير البالغ، بما لا يعود له بالمصلحة؟ أم يجب عليهما حفظه له، وتسليمه له بعد البلوغ؟» فأجاب: لا يجوز لهما التصرف، إذا كانت فيه مفسدة، ويجب عليهما حفظه، إذ التصرف بما تعود مصلحته إليه، أو لم تكن فيه مفسدة، والله العالم»(١١٦).

ومن المسائل الفقهية المعاصرة، تعليلهم لجواز زرع الأعضاء للحي، بعد بترها من الميت، بمصلحة حفظ النفس. فقد سئل الخوئي: «هل يجوز أخذ عضو من الميت لزرعه للحي، في مورد توقف حياته على ذلك مطلقاً؟» فكان جوابه: «إن اقتضت ضرورة الحياة جاز، ولزم دفع ما يحق لفصل ذلك الجزء من ديته على من باشر الفصل»(١١٧).

ب. تعليل فضائل الأعمال:

من أمثلة ذلك، صلاة الاستخارة، فقد قرّر محمد باقر المجلسي أن من حِكَمها طلب العبد صلاحه من ربه، وتوكيل مصلحته إلى لطفه تعالى(١١٨).

وذكر رواية للكليني، عن الإمام الصادق، أنه قال: «**لا تتفاءل بالقرآن**»(١١٩).

ومن الحكم، التي علّق بها هذا النهي، درء مفسدة ضعف اعتقاد الناس بالقرآن، إذا لم يوافق تفاؤلهم. علاوة على حكم أخرى تلوح هذه القبيسة ببعضها: «وقد أوَّل مشايخنا (رحمة الله عليهم) هذا الحديث، أن المراد؛ في النهي عن التفاؤل بالقرآن؛ هو استنباط الأحوال المستقبلية في الآيات المناسبة، كما قد اتخذ بعض الجهّال هذا وسيلة رزقهم، للاحتيال على الناس، بهذا الشكل. ويخطر ببالي القاصر، أنه يمكن أن يكون المراد من النهي عن التفاؤل، التطيّر الذي يحصل عند أكثر الناس، في رؤية بعض الأمور أو سماعها، فيجعلون بعضها مباركاً عليهم، وبعضها شؤماً، كصوت الغراب والبوم، ورؤية بعض الحيوانات، وغير ذلك، في بداية السفر وغيره من الأحوال. أي: إنهم يأخذون الفأل الحسن أو السيء من سماع بعض الآيات الكريمة.

وربما كان الحكمة فيه (لهذا النهي) أن لا يؤدّي ذلك إلى قلة اعتقاد الناس بالقرآن، فيما لو لم يوافق تفاؤلهم الواقع»[120].

ج. مسائل في المعاملات السياسية والاجتماعية والاقتصادية:

ومن ذلك، تعليل محمد باقر المجلسي أمره ﷺ بالمشاورة، «**لأجل تعليم سائر العباد، وتطييب خاطر المؤمنين، ولمصالح أخرى كثيرة**»[121].

ويجعل الإحسائي من مقاصد العصمة، «عمارة مدينة الكون والنظام؛ لأنها هي العدالة المطلقة الإمكانية، المستلزمة لحفظ النسبة الإيجابية الإلهية، بين جميع الموجودات»[122]. ويعتبر من مقتضيات أعمال وأحوال وأقوال وأفعال المعصومين، «حفظ النظام، وعمارة المدينة، بحفظ النسب القومية الإلهية، بين الأشياء كلها، التي بها يرتفع الفساد من سائر البلاد»[123]، وأيضاً «حفظ نظام المعاش والمعاد عما يوجب اختلالهما، بحسب الأمور العقلية والشرعية، في التمام والكمال»[124].

ومن المسائل الاقتصادية، ما ذكره محمد باقر الصدر، من وجوب إشراف الحاكم الشرعي على مجمل حركة الإنتاج في المجتمع، وإعطاء التوجيهات اللازمة، دفعاً لمفسدة «مشاكل الفوضى في الإنتاج، ووضع سياسة اقتصادية، لتنمية الدخل الكلي للمجتمع»[125].

علاقة المصلحة بالعقل

لم يكتف الشيعة الإمامية بالقول بتبعية الأحكام للمصلحة والمفسدة، بل قالوا أيضاً بإدراك العقل لهما[126]. لكنهم لم يأخذوا بالمصلحة كدليل مستقل برأسه، وإنما طبّقوا وفرّعوا كثيراً من الأحكام، في مختلف المسائل الفقهية، على أساس كونها راجعة إلى أصل شرعي، أو معبّرة عن مقصود شرعي. واعتبروها أيضاً من الأمور، التي يقرّها العقل. فما وافق العقل من المصالح عملوا به، وما خالفه تركوه. وأرجعوا «المصالح المرسلة إلى صغريات حجية العقل، وأنها ليست من الأصول القائمة بذاتها»[127].

وفي بيان ذلك، يقول محمد تقي الحكيم، بعد مناقشة مستفيضة، حول المصلحة المرسلة، وعدم حجيتها، ما لم تكن قطعية: «**وبهذا، يتضح أن الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة، إلا ما رجع منها إلى العقل، على سبيل الجزم**»[128].

ومما يدركه العقل إدراكاً كاملاً للمصلحة بجميع متعلقاتها، حفظ الضروريات الخمس، إذ يقول المحقِّق القمي: «**والمصالح، إما معتبرة في الشرع، وبالحكم القطعي من العقل، من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة، كحفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل...**»[١٢٩].

ومن ذلك أيضاً، العمل بالراجح، وبأخف الضررين، وأقل المفسدتين، إلخ، عند التزاحم.

فالمصلحة، عند الإمامية، إما أن تكون مستفادة من النصوص، والقواعد العامة، وهذا يقتضي إلحاقها بالسنة، ما دامت داخلة تحت مفاهيمها العامة[١٣٠]، وإما تدرك بالعقل، إذا كانت ذاتية، وكان الإدراك كاملاً، وهذا بناء على أخذهم بنظرية التحسين والتقبيح العقليين[١٣١].

أما عند الجمهور، من أهل السنة، فالمصلحة عندهم إضافية، ومدركها الشرع، لا العقل. وذلك بناء على نظريتهم في التحسين والتقبيح الشرعيين[١٣٢].

ومن الأدلة، التي استند إليها الجمهور، أن حكم الشرع ومصالحه، لو كانت تدرك بالعقل، «**لجاز إفطار المقيم، الذي يتعانى كتعاني المسافر، لمكان الحرج المبني عليه الرخص، ولم يجز إفطار المسافر المترفه. وكذلك سائر الحدود، التي حدها الشارع**»[١٣٣].

وأيضاً، فإن السنة أوجبت، «**أنه لا يحل أن يتوقف في امتثال أحكام الشرع، إذا صحّت بها الرواية على معرفة تلك المصالح، لعدم استقلال عقول كثير من الناس، في معرفة كثير من المصالح، ولكون النبي ﷺ أوثق عندنا من عقولنا**»[١٣٤]. يقول الدهلوي: «ولذلك، لم يزل هذا العلم[١٣٥] مضنوناً به على غير أهله، ويشترط له ما يشترط في تفسير كتاب الله، ويحرم الخوض فيه بالرأي الخالص، غير المستند إلى السنن «و»[١٣٦] الآثار»[١٣٧]، وقد نقلنا قبل حين، عن الغزالي، أنه يبطل المصلحة، ما لم ترجع إلى أصل في الكتاب، أو السنة، أو الإجماع.

وأقوال علماء أهل السنة، في تقرير هذا المبدأ، أكثر من أن تحصى أو تضبط.

ولكن؛ مع ذلك؛ نلفي أهل السنة وافقوا الإمامية في التعليل المصلحي

القائم على العقل، في مناسبات عدة، من مصنفاتهم الكلامية والأصولية.

فالمحاسبي؛ مثلاً؛ يفيدنا، أن من معاني العقل: «البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة»[١٣٨]، ويصف العاقل بأنه من «عقل عن الله تعالى آياته في تدبيره، وحكمته في آثار صنعته»[١٣٩]، ثم يستنتج أن **«من لم تكن بصيرته الباطنة ثاقبة، لم يعلق به من الدين، إلا قشوره، وأمثلته، دون لبابه وحقائقه»**[١٤٠].

والبصيرة هي العقل، أو تكاد. فقد عرَّفها أبو البقاء الكفوي بأنها **«قوة في القلب تدرك بها المعقولات»**[١٤١].

ومعلوم أن الغزالي من القائلين بالتحسين والتقبيح الإضافيين، وأكّدنا أنه من القائلين بالمدركية الشرعية للمصالح. لكن كتبه في التصوف والعرفان، تطفح بتعليلاته العقلية للشريعة، بعباداتها ومعاملاتها. وصرَّح في عدة مواطن، من تواليفه، أن العقل مصدر لاستنباط العلل والمصالح. فقد قال في «مشكاة الأنوار»: **والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها، ويدرك حقائقها وأرواحها، ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها**»[١٤٢]، وقال في «ميزان العمل»: **«اعلم أن شرف العقل، من حيث كونه مظنةَ العلم والحكمة، وآلةً لهما»**[١٤٣]، وقال في «شرف العقل وماهيته»: **«والعقل منبعُ العلم، ومطلعه، وأساسه»**[١٤٤]، إلخ.

وإذا كنا قد نقلنا عن الدهلوي أن المصالح مدركها الشرع، في كتابه «حجة الله البالغة»، فإننا نلفيه يقرر في الكتاب نفسه، أن إدراكها يكون «بتجشم العقول، وإمعان الفهوم»[١٤٥].

ويزكّي هذه التصريحات ويشفع لها، أن أهل السنة مجمعون على وجوب اعتبار الضروريات الخمس وحفظها، من حيث الوجود والعدم[١٤٦]، ووجوب تقديم الأهم على المهم، وترجيح الأصلح على الصالح، إلخ، مما تقتضيه بديهة العقل، ولا يماري فيه من آمن بالشرع ومن جحده.

فنستخلص من ذلك، أن مدرك المصلحة، عند أهل السنة، هو الشرع والعقل على حد سواء، وفي تقرير ذلك يقول ابن القيم: **«وليعلم العاقل، أن العقل والشرع يوجبان تحصيل المصالح وتكميلها، وإعدام المفاسد وتقليلها. فإذا عرض للعاقل أمر، يرى فيه مصلحة ومفسدة، وجب عليه أمران: أمر علمي وأمر**

عملي، فالعلمي طلب معرفة الراجح من طرفي المصلحة والمفسدة. فإذا تبيّن له الرجحان، وجب عليه إيثار الأصلح له»[١٤٧].

وقد حاول محمد عبده أن يجمع بين قول القائلين بالتعليل العقلي والقائلين بالتعليل الشرعي، فخص الثاني بما لا يعرف وجه الفائدة فيه، في هذه الحياة، ولا فيما بعدها، كصور العبادات، وطرق المحاسبة على الأعمال، وجعل من الأول إدراك حرمة بعض المنهيات، كالجري في أعقاب الشهوات، مما فيه مفسدة للصحة، ومضيعة للعقل، ومتلفة للمال، ومدعاة للعجز والذل، إلخ[١٤٨].

لكن محاولته التوفيقية، هذه تواجه بتعليلات الكثير من علماء أهل السنة للعبادات، وما يجري مجراها، مما هو غير معقول المعنى، كما صنع الغزالي في «الإحياء»، والحكيم الترمذي في «إثبات العلل»، و «الصلاة ومقاصدها»، وغيرهما، وأبو عبد الله البخاري الحنفي في «محاسن الإسلام»، وابن قيم الجوزية في «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»، إلخ.

وفي الاتجاه الآخر، نجد الإمامية قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، بيد أنهم نفوا عن العقل إدراك أسرار العبادات وحكمها[١٤٩]. ولكن، نجدهم قد أثبتوا العلل لكثير من العبادات[١٥٠].

ومهما يكن من أمر، فإن أفضل مذهب - في نظري - لجعل الخلاف نظرياً فقط، ورهيناً للفظ لا للمعنى، هو الإقرار بأنه لا خلاف بين علماء المسلمين - سنّة كانوا أم شيعة -، أن الشريعة معللة بالمصالح، وأن الله سبحانه وتعالى، قد «أودع كتابه الودائع من خفيات الأسرار»[١٥١]، وأنه «**سبحانه شرَّع لكل رسول شريعة الأمر والنهي من الحكمة البالغة**»[١٥٢]، وأن أحكام الدين جاءت «**طبقاً لمصالح العباد، في نفس افعالهم. فما فيه المصلحة الملزمة، جعله واجباً. وما فيه المفسدة البالغة، نهى عنه. وما فيه مصلحة راجحة، ندبنا إليه «...» وهكذا في باقي الأحكام**»[١٥٣]، وأنه لا خلاف بينهم، في أن الله سبحانه، هو مصدر الأحكام الشرعية، لجميع أفعال المكلفين. وإنما الخلاف بينهم حاصل في إمكان أن يعرف العقل بنفسه أحكام الله، في أفعال المكلفين، من غير وساطة الشرع، وبعبارة عبد الوهاب خلاف: «**فلا خلاف في أن الحاكم هو الله، وإنما الخلاف في ما يعرف به حكم الله**»[١٥٤]. يقول محب

الله بن عبد الشكور: «**لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة، لا كما في كتب بعض المشايخ، «أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل». فإن هذا مما لا يجترىء عليه أحد، ممن يدّعي الإسلام، بل إنما يقولون: إن العقل معرِّف لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم لا، وهذا ما ورد عن أكابر مشايخنا أيضاً**»[155].

اجتهاد المرجع الديني بالمصلحة عند الإمامية

للمرجع الديني والولي الفقيه دوره الحاسم في الاجتهاد بالمصلحة، عند الإمامية، حين يعييه البحث عن الدليل اللفظي؛ إذ تكون له وظيفة تشريعية بإصدار الأحكام، بعد تشخيص المصلحة في موضوعاتها، في المجالات السياسية، والاقتصادية، والصحية، والإدارية، والأمنية، والعسكرية[156]، إلخ، كفرض الضرائب الإضافية، ومنع استيراد أو تصدير بعض السلع والمواد والعملات، وتحديد الأسعار، إذا دعت الضرورة الاقتصادية إلى ذلك، وكالإلزام بقوانين تنظيم المرور، والتجارة، والتعليم، والبلديات، إلخ[157].

يقول مرتضى مطهري: «... ولكن بعض العقوبات ترتبط، في رأي الشارع، بنظر الحاكم التي تجري، مع الأخذ بعين الاعتبار العلل والشرائط والموجبات المحققة أو المشدّدة، وتسمى التعزيرات»[158].

ويضيف: «... كما قلنا في الموارد التي لم يعين فيها الحد للعقوبات الخاصة، تستطيع الحكومة الإسلامية، أن تعاقب بكل ما تراه المصلحة، وتسمى هذه العقوبات بالتعزير»[159].

ويقول محمد حسين الطباطائي: «وأما الأحكام الجزئية المتعلّقة بالحوادث الجارية، التي تحدث زماناً وزماناً، وتتغيّر سريعاً بالطبع، كالأحكام المالية، والانتظامية، المتعلّقة بالدفاع، وطرق تسهيل الارتباطات، والمواصلات، والانتظامات، البلدية ونحوها، فهي مفوضة إلى اختيار الوالي ومتصدي أمر الحكومة. فإن الوالي نسبته إلى ساحة ولايته، كنسبة الرجل إلى بيته، فله أن يعزم ويجري فيها ما لرب البيت أن يتصرّف في بيته وفي ما أمره إليه. فلوالي الأمر أن يعزم على أمور من شؤون المجتمع، في داخله أو خارجه، مما يتعلّق بالحرب أو السلم، مالية أو غير مالية، يراعي فيها صلاح حال المجتمع، بعد المشاورة مع المسلمين، كما قال تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ**﴾[160]، كل ذلك في الأمور العامة. وهذه أحكام وعزمات

جزئية تتغير بتغير المصالح والأسباب، التي لا تزال يحدث منها شيء، ويزول منها شيء، غير الأحكام الإلهية، التي يشتمل عليها الكتاب والسنة، ولا سبيل للنسخ إليها»[١٦١].

ومن الأدلة، التي يمكن أن تعتمد في استصلاح المرجع الديني، أن الحلي أورد مسألة «من استمنى بيده»، وذكر حكمه - وهو التعزير -، وأنه منوط بنظر الإمام، وساق رواية علي، أنه ضرب يده حتى احمرت، وزوجه من بيت المال، ثم علق عليه بقوله: «وهو تدبير استصلحه، لا أنه من اللوازم»[١٦٢].

من خلال ذلك، ينكشف لنا دور الاستصلاح - عند الإمامية - في الاجتهاد والتشريع، ومسؤولية الولي الفقيه، في مراعاة المستجدات، على ضوء المصلحة، المبنية على الفقهين الواقعي والشرعي.

ولكن الاجتهاد المصلحي عندهم، ليس على إطلاقه - مما قد يفهم، مما نقلناه عن الطباطبائي -، بل المقصود، هو الاجتهاد المصلحي، وَفْقَ الضوابط المذكورة قبل حين. أما إذا كان مبنياً على الظن، فهو مذموم، ولا مقام له في عوالم التشريع والاجتهاد الإماميين. وفي تقرير ذلك يقول الخميني: «ومن القوانين الإسلامية، التي وضعت لصالح الجماهير، قوانين الحرج، والضرر والإضرار، والإكراه، وسواها. وهي كلها تعتبر بمثابة قوانين مشرفة على قوانين أخرى، وذلك خدمة للناس. والإسلام في وضعه لهذه القوانين، قد راعى مقتضيات الزمن، واحتياجات البلاد والناس. فلو وجدت مثل هذه الظروف بالنسبة للبلاد أو للأفراد، فإن ثمة تغييرات تجري على القوانين القائمة»[١٦٣].

وتَدَخُّل الإمام عندهم، يكون في إطار ما يسمّى بـ «منطقة الفراغ»[١٦٤]، حيث تكون له وظيفة منح هذه المنطقة «صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف»[١٦٥]، بمعنى أن له «صلاحيات تشريعية محدودة بحدود تقرير المصالح والمفاسد، والمصطلح عليها بمنطقة الفراغ، أو المصالح المرسلة»[١٦٦]. وهذه الصلاحيات «متغيّرة على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد»[١٦٧].

وتقريب ذلك، بما قاله محمد باقر الصدر: «وحدود منطقة الفراغ، التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضم في ضوء هذا النص الكريم[١٦٨]، كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي، يدل على حرمته، أو وجوبه ... يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا

منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به، أصبح واجباً. وأما الأفعال، التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر الأمر بها. كما أن الفعل، الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه، لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود، التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة»[١٦٩].

فمصلحة الأمة تقتضي من ولي الأمر تغيير طبيعة الحكم، من إطار الأحكام الواقعية الأولية، إلى إطار الأحكام الثانوية[١٧٠].

وهذا هو ما يسمّى، لدى الإمامية، بـ: «الأحكام الولائية»، وضابطها: «الأحكام التي يصدرها ولي الأمر، في مجال ملء منطقة الفراغ، أو المنطقة المباحة، من التشريعات، مما يغيّرها إلى أحكام إلزامية»[١٧١]. وما دامت أحكامه إلزامية، فطاعته في ما فيه حفظ مصلحة، أو درء مفسدة، يشملها حكم الوجوب. يقول محمد علي التسخيري: **«ولا ريب في أن وجوب إطاعة أحكام ولي الأمر، هو من الأحكام الأولية. ولكن متعلقات هذه الأوامر تكتسب أحكاماً ثانوية، تقوم على أساس المصالح، التي يراها ولي الأمر في عملية إدارته للمجتمع»**[١٧٢].

اجتهاد الحاكم بالمصلحة عند أهل السنة

لا جرم أن أهل السنة، لا يخالفون الإمامية، في وجوب تصرف الإمام وفق المصلحة، التي تهدي الرعية، في معاشهم ومعادهم. فابن نجيم؛ مثلاً؛ يجعل في كتابه «الأشباه والنظائر» قاعدة يُضَمِّنُها واجبات الإمام المصلحية حيال الرعية، وهي: «القاعدة الخامسة: تصرّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»[١٧٣].

كما صنّف كثير من علماء أهل السنة، في سياسة الإمام المصلحية، وقيدوا ذلك بضوابط شرعية وعقلية تعصم من توظيف الاجتهاد المصلحي في مآرب منحرفة عن مقصود الشارع في تطبيق شرع الله، وتكييف الواقع وفقه، وتدبير شؤون الأمة على هدى سياسة شرعية وعقلية سليمة.

ومن هذه المصنَّفات: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لابن تيمية الحنبلي. و «الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية» له أيضاً. و «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي.

و «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» لأبي الحسن الماوردي الشافعي. «والتقسيم والتبيين في حكم أموال المستغرقين من الظلمة والغاصبين» لأبي زكريا الشبلي المالكي، إلخ.

ناهيك عن الكتب، التي تخصصت في الكلام على نظام الحسبة في الإسلام، والتي يكاد لا يَعُدُّها قانون العد والحصر.

وما ذكرناه من وظائف مصلحية لدى ولي الأمر، بالمنظور الإمامي، وطريقته في ملء منطقة الفراغ التشريعي، هو عينه مقرر لدى أهل السنة، فلا نعيد.

فذلكة القسم الأول

صفوة القول: إن المصلحة، بالمعنى المذكور، والشروط الموصوفة، محل اتفاق بين أهل السنة والشيعة الإمامية. وقد قرر ذلك غير واحد من الأئمة، منهم شهاب الدين القرافي، حيث قال: «وأما المصلحة المرسلة، فالمنقول أنها خاصة بنا[١٧٤]. وإذا افتقدتَ المذاهب، وجدتهم إذا قاسوا، وجمعوا، وفرقوا، بين المسألتين، لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى، الذي به جمعوا، وفرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة. وهذا هو المصلحة المرسلة. فهي؛ حينئذ؛ في جميع المذاهب»[١٧٥].

وسبق أن ذكرنا، أن المصلحة، إما معتبرة من الشارع، وإما ملغاة، وإما مترددة بين ذَيْنكَ القسمين، وهي المرسلة.

لكن سيف الدين الآمدي، جعل هذه الأخيرة من قبيل المصلحة المعتبرة، ما دامت مقرونة بالأوصاف المذكورة[١٧٦]. وجزم الغزالي - في ما نقلنا عنه سالفاً - أنها مما لا يتصور فيه خلاف. ونقل الشوكاني، عن القرطبي، أنه قال: «هي بهذه القيود، لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها»[١٧٧]. أما الشيعة الإمامية، فقد ذكرنا، عن بعض أساطينهم، اتفاق الطائفة على العمل، بها وبناء الأحكام عليها، إذا كانت باللحاظ المذكور.

القسم الثاني: قاعدة التزاحم

قاعدة التزاحم، من صغريات المصلحة، التي يدركها العقل، على جهة الجزم، والتي أكدتها أصول الشريعة. واستيفاء الكلام عليها، يكون ببيان مفهومها وحجيتها، شرعاً وعقلاً، عند السنة والشيعة، مع توضيحات تطبيقية

لها.

مفهوم التزاحم وحجيته عند الإمامية

تظهر قاعدة التزاحم القيمة العملية للمصلحة، عند فقهاء الشيعة الإمامية. وضابط التزاحم هو: «التكليفان الفعليان المضيقان، اللذان لا بدل لهما، ولا لأحدهما، الموجهان إلى مخاطب واحد، لا تتسع قدرته، إلا لأحدهما. ولا فرق في ذلك، بين التكليفين والتكاليف. إذ كان المكلّف لا يتمكّن من الجميع، ولا بين وجود الأمر وعلمه به، بعد علمه بوجود المقتضي، فإن ذلك كله، مندرج في باب التزاحم»[١٧٨].

وينقل له الخوئي التعريف التالي: «التزاحم: تنافي الحُكمَين بحسب مقام الفعلية والامتثال، مع عدم المنافاة بينهما، بحسب مقام الجعل والإنشاء»[١٧٩]، وبعبارة أوضح، التزاحم: هو «حالات التنافي بين الامتثالين، مع عدم التنافي بين المجعولين»[١٨٠]، وبكلمة: «حالات التزاحم يتقدم فيها الأهم على الأقل أهمية»[١٨١].

وبيان هذه التعريفات، يتولاه قول مرتضى مطهري: «قد أعلن في الإسلام، أن الأحكام تتبع مجموعة من المصالح والمفاسد الحقيقية، وأعلن أن هذه المصالح والمفاسد، ليست بدرجة واحدة. وهذا الأمر، أدى إلى فتح باب خاص في الفقه الإسلامي باسم «باب التزاحم» أو «الأهم والمهم»، ليسهل عمل الفقهاء والخبراء المسلمين، في المواضع المتضاربة، واجتماع المصالح والمفاسد المختلفة. وقد أجاز الإسلامُ نفسُهُ لعلماء الأمة، في هذه المواضع أن يقيسوا درجة أهمية المصالح، مسترشدين بتوجيهات الإسلام الخاصة، ويرجحوا المصالح الأهم على المصالح الأقل أهمية، فيخرجوا من الطريق المسدود»[١٨٢].

فقاعدة التزاحم، قائمة على ترجيح الأهم على المهم، باعتبار دوران المصالح والمفاسد الثابتة مع الحكم، وجوداً وعدماً، سعة وضيقاً.

ففي مورد الابتلاء بحالة كانت مشتملة على مفسدة، في عمل تقتضي حرمته، و كانت مصلحة أخرى، في عمل آخر، تقتضي وجوبه، وصادف عدم القدرة على امتثال كلا الحكيمين، لتوقف هذه القدرة على أحدهما، فإن العقل؛ في هذه الحال؛ يحكم بتغليب الملاك الأكثر أهمية على الأقل أهمية[١٨٣].

وتقريب ذلك، بما قاله محمد جواد مغنية: «وهذه القاعدة[184]، من أهم مدارك الفقه. ويتفرَّع عليها العديد من مسائله. وهي فطرية عقلية، وعرفية شرعية، وضرورة دينية، سجلها القرآن، في العديد من الآيات. وعلى سبيل المثال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لله﴾[185]، ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾[186]، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ الله وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ الله وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾[187]، ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[188] ...»[189]. فلا ريب في «أن مبدأ التفاضل والترجيح حق وعدل، وأنه فطري بديهي»[190].

ولمزيد من البيان، نورد نماذج من تطبيقات قاعدة التزاحم، لدى الإمامية.

نماذج من التزاحم عند الإمامية

علمنا أن قاعدة التزاحم، تكون حَكَماً، في مقام التنازع بين المصالح المتعددة، أو المصلحة والمفسدة في شيء واحد، فتكون الغلبة للمصلحة الأقوى، أو المفسدة الأقوى، حسب اختلاف طبيعة الأشياء[191].

ويمثلون له بالكذب، من أجل الإصلاح، والكذب، في حالة التقية، وجواز، أو وجوب قتل المؤمن أو المؤمنين، الذين تحصّن بهم العدو، لتعطيل حركة المسلمين، في سبيل متابعة المجاهدين للحركة الجهادية[192]، ووجوب المرور بأرضٍ مغصوبة، لإنقاذ غريق[193]، وغيرها.

يقول محمد حسين فضل الله: «ولكننا نريد أن ننطلق من نظرة عامة، ترى أن أي تشريع في الحياة، لا يمكن أن يكون إيجابياً، في جميع حالاته، كما أنه لا يمكن أن يكون سلبياً، في كل حالاته. فلكل تشريع إيجابياته وسلبياته، ويمكن أن يكون محرّماً، إذا كانت سلبياته أكثر من إيجابياته، كما قال الله سبحانه وتعالى، عن الخمر والميسر: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[194]. أما إذا كانت إيجابياته أكثر من سلبياته، فإن التشريع يمكن أن يتحرّك في خط التحليل، أو في خط الوجوب والإلزام»[195].

ويقول: «لأننا نحاول - في تقييمنا لأي حكم شرعي - أن ندرس حساب

المصالح والمفاسد، والمضار والمنافع. فإذا غلب جانب المصلحة والمنفعة على جانب المفسدة والمضرة، كان المفروض فيه، أن يكون في خط الإيجاب. وإذا غلب جانب المفسدة والمضرة على جانب المصلحة والمنفعة، كان اللازم، أن يكون في خط السلب. وذلك، لأن الأحكام - في ما نعتقده - تابعة للمصالح والمفاسد، الغالبة في مواردها. فلا يكفي، في سلبية حكم ما، أن يكون فيه نقطة ضعف، بل لا بد أن تكون بدرجة غالبة على نقطة القوة فيه»[١٩٦].

ومن النماذج التطبيقية، الداخلة في كُبْرَى التزاحم، ما ذكره محمد تقي الفقيه: «إذا لزم من ترك المحرم ضرر، بمعنى الوقوع في محرّم أعظم، أو ترك واجب أعظم، كما لو لزم من ترك غصب السفينة هلاك غريق مؤمن، كان المورد من باب تزاحم الحكمين، لا من مورد «لا ضرر»، وجاز أو يُعَيَّن ارتكاب المهم. مثلاً، «لو»[١٩٧] اجتمع رجل بأجنبية، في صحراء، أو جبل، ولزم من ترك مضاجعتها اصطلام الحيوانات لهما، أو الهلكة من البرد، أو غير ذلك، مما هو أهم من حرمة المضاجعة، جازت المضاجعة. فإن كان الخوف عليهما بنسبة واحدة، جاز لهما معاً، وإن كان من جانب واحد جاز له. وأما الآخر فله حكم آخر، إلا أن يدخل في وجوب حفظ النفس. وفي المثال: لو دار الأمر، بين الوقوع في الزنا، وبين الوقوع في الهلكة، فربما يقال بأن وجوب حفظ النفس أهم. فلو ساغ فعل المحرّم حينئذ، لم يكن ذلك من جهة أن «لا ضرر» ترفع حرمة الحرام، الذي يكون امتثاله ضررياً، بل كان من جهة المزاحمة، بين محرمين، أو بين محرّم وواجب»[١٩٨].

ومن مصاديق قاعدة «الأهم والمهم»، تزاحم مصلحة الإسراع في تجهيز الميت، واحترام جنازته، مع مصلحة تشريح الميت، من أجل التحقيقات والتعليمات الطبية، حيث تُرَجَّحُ مصلحة التحقيقات والتعليمات الطبية، بموجب القاعدة المذكورة[١٩٩].

ومن ثمرات قاعدة التزاحم أيضاً، تقديم أحكام المصالح، بحسب الأهمية. فالحاجي مقدّم على التحسيني، والضروري مقدم عليهما[٢٠٠].

ومن تطبيقات ذلك، أن ابا القاسم الخوئي سئل: «في كليات الطب، يتحتم على الطالب، أن يقوم بفحص المرأة الأجنبية والرجل الأجنبي، وقد يصل الفحص إلى منطقة العورة (القبل والدبر)، وهذا الأمر، لا بدّ من المرور به، بالنسبة لطالب الطب، أثناء دراسته العامة، ولا مفر منه. هل يجوز

لطالب الطب، أثناء دراسته، أن يمارس هذا الأمر؟ وهل يجري الحكم على الطبيب، كما يجري على طالب الطب؟»، فأجاب: «العمل المذكور، غير جائز في نفسه، ولكن إذا توقف حفظ النفوس المحترمة على العمل المزبور ـ ولو في المستقبل ـ، فهو جائز، وكذلك الحكم بالنسبة إلى الطبيب»[٢٠١].

وسئل: «بعض طلبة الطب الفيزيائي، يتعلمون مادة التدليك، والذي يؤدي إلى أن يمس جسد الأجنبية، ولا «يراعى»[٢٠٢] في الجامعة، التي هو فيها مسألة الاعتبار الشرعي، بحيث لو رفض، قد يؤدي ذلك إلى رسوبه في الامتحان، ما يوجب ضرراً عليه. فهل يجوز القيام بهذا العلم؟»، فأجاب: «إذا كان يعلم، أو يطمئن، بأنه سيؤول مهنته، ويكون مصدر علاج المصابات المؤمنات، وحفظ حياتهن. فلا بأس بما لا «يستثيره»[٢٠٣] [٢٠٤].

وهذه الترجيحات، من البديهيات العقلية، كما هو مبين في الفقرة التالية:

علاقة التزاحم بالعقل عند الإمامية

يعتبر تقديم الأهم والأرجح من المصالح ـ في باب التزاحم ـ من الكبريات الكلية العقلية، إذ العقل يحكم بلزوم تقديم الأهم على المهم[٢٠٥].

وقد اعتبر محمد تقي الحكيم، أن ما يتم من التقديم، بين المرجِّحَين، لا يزيد «على كونه منقحاً لصغريات إدراك العقل، للأهمية في أحد الأمرين، ذاتاً أو عرضاً»[٢٠٦].

ومن هذا المنطلق، جزموا بأن المرجع، في ترجيح أحد المتزاحمين، هو العقل، لأن ترجيح الأهم، أو محتمل الأهمية، من شؤون الطاعة، والمحكم في باب الطاعة وشؤونها، هو العقل، والعقل يرى لزوم كمال العبودية بالمحافظة على «رغبات المولى»، وترك الأهم، للإتيان بالمهم، فيه احتمال سخط المولى، والعقل يستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل في هذا الباب. أما الشارع، فإنه لا يكون مرجعاً في باب التزاحم، وإنما يكون مرجعاً في البيان للعبد ما يريد منه مولاه[٢٠٧].

كما أن العقل ـ عندهم ـ يقرر، أن «التزاحم من شأن الوجوديات لا العدميات، لأن عالم العدم، يتسع لجميع الأعدام بالضرورة، ولأن العدميات لا اقتضاء لها، ولا تشكيك فيها، فإنه لا مَيْزَ في الأعدام، من حيث العدم، والتزاحم يكون

بين المقتضيات. وأما التزاحم، بين وجودي وعدمي، فإنه غير معقول أيضاً، لعدم التنافي بينهما بالضرورة»[٢٠٨] .

وبعد هذا العرض الوجيز للتزاحم، عند الشيعة الإمامية، ننتقل لتسليط بعض الضوء على التزاحم، عند أهل السنة.

التزاحم عند أهل السنة: الحجية والتطبيق

لا جرم أن أهل السنة، لا يخالفون الشيعة الجعفرية، في مؤدّى قاعدة التزاحم وحجيتها، وإن لم يرد، في عرف أصولييهم، هذا المصطلح.

وعليه، فهم لا يخالفون في ضابط التزاحم، الذي نقلناه عن الإمامية. فأهل السنة، يقررون أن موقف الشريعة، في مورد التعارض بين المصالح والمفاسد، هو ترجيح المصلحة الكبرى على الصغرى، والكثيرة على القليلة، والعامة على الخاصة، إلخ. وإذا تعارضت مفسدتان، يراعون أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما، ويقدّمون درء المفسدة على جلب المصلحة؛ لأن اعتناء الشرع بالمنهيات، أشد من اعتنائه بالمأمورات. وأنزلوا الحاجة منزلة الضرورة؛ عامة كانت أو خاصة، كما وازنوا ورجحوا، للأخذ بأقرب الآراء إلى الصواب، وأولاها بتحقيق مقاصد الشرع[٢٠٩]. يقول الحارث المحاسبي: «فكم من حسن أحسن من حسن غيره، وكم من قبيح أقبح من قبيح، وفرض أوجب من آخر، وفضل أفضل من فضل آخر»[٢١٠].

ومن نماذج ذلك، أنه يَحْرُم قتل الصبي، والشيخ، والمرأة. لكن، يجوز قتلهم، إذا قاتلوا مع الكفار[٢١١]، حيث ترجح حينئذ مصلحة حفظ الدين على مصلحة حفظ نفوسهم.

والأمثلة كثيرة، لا يضبطها قانون العد والحصر، خاصة في مجال فقه المعاملات، والسياسة الشرعية[٢١٢]. كما استدل أهل السنة على حجية القاعدة المذكورة، من النقل والعقل. أما الأدلة النقلية، فهي نفسها التي ساقها الإمامية، وقد ذكرنا بعضها[٢١٣]. وأما الأدلة العقلية، فمحلها فيما يلي، حيث تكون المناسبة لبيان علاقة التزاحم بالعقل، عند أهل السنة:

علاقة التزاحم بالعقل عند أهل السنة

لا يجادل أهل السنة، في وجوب الترجيح بين المتزاحمين. فهو عندهم مما تقتضيه الفطرة والبديهة، وكما قال ابن القيم: «إذا رأيت الرجل يشتري

الخسيس بالنفيس، ويبيع العظيم بالحقير، فاعلم بأنه سفيه»[٢١٤].

ولا يجادلون في أن «العقل آلة للتفكير والتدبر لعواقب الأمور الدينية والدنيوية، وإيثار ما ينبغي إيثاره، وإهمال ما ينبغي إهماله»[٢١٥].

وتقريب ذلك، بما قاله ابن القيم: «وخاصة العقل، تحصيل أعظم المنفعتين، بتفويت أدناهما، واحتمال أصغر الألمين، لدفع أعلاهما. وهذا يحتاج إلى علم الأسباب ومقتضياتها، وإلى عقل يختار به الأولى والأنفع له منهما. فمن وفر قسمه من العقل والعلم، اختار الأفضل وآثره. ومن نقص حظه منهما، أو من أحدهما، اختار خلافه، ومن فكر في الدنيا والآخرة، علم أنه لا ينال واحداً منهما، إلا بمشقة، فليحتمل المشقة لخيرهما، وأبقاهما»[٢١٦].

وعلى أية حال، فإن «العقل والشرع، يوجبان تحصيل المصالح وتكميلها، وإعدام المفاسد وتقليلها. فإذا عرض للعاقل أمر، يرى فيه مصلحة ومفسدة، وجب عليه أمران: أمر عملي، وأمر علمي. فالعلمي: طلب معرفة الراجح، من طرفي المصلحة والمفسدة. فإذا تبين له الرجحان، وجب عليه إيثار الأصلح له...»[٢١٧].

فذلكة جامعة للقسم الثاني

من هنا، نصل إلى أن قاعدة التزاحم، المعمول بها في الفقهين: السني والإمامي، تمثل تطبيقاً عملياً للاجتهاد بالمصالح.

وفي الختام، ينكشف لنا، أن الخلاف بين السنة والشيعة، حول المصلحة، ليس إلا اصطلاحياً، وصغروياً.

وهذا يقرّر ما أشرنا إليه، في صدر هذا البحث، وهو إمكانية تأسيس منهج أصولي جديد، يضبط الوجوه المنشئة للخلاف، ويناقشها، ويعيد النظر في النزاع، في سبيل توسيع دائرة الأصول المتفق عليها، لتندرج فيها جل الأصول، التي كان يُظَنُّ أنها مختلَف فيها.

الهوامش

(1) - المستصفى: 284/1 - 286، الاعتصام: 78/2 - 94، التوضيح: 162/2 - 163، المختصر في أصول الفقه: 232، مفتاح الوصول: 149 - 150، إحكام الآمدي: 394/4 - 395، شرح تنقيح الفصول: 394، جمع الجوامع مع شرحه لابن السبكي: 327/2، إرشاد الفحول: 322 - 324، نبراس العقول: 298، تعليل الأحكام: 281 - 282، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: 138 - 143، الأصول العامة للفقه المقارن: 400 - 404، الاجتهاد: أصوله وأحكامه: 105.

(2) - المستصفى: 284/1.

(3) - أساس القياس: 99.

(4) - المصدر نفسه: 98.

(5) - منتهى الوصول والأمل: 183 - 184.

(6) - البرهان: 161/2، إرشاد الفحول: 358.

(7) - إرشاد الفحول: 358.

(8) - إرشاد الفحول: 358، الموافقات: 1 / 27، المقدمة الثالثة من القسم الأول.

(9) - قاعدة في المحبة: 18.

(10) - الأصول العامة للفقه المقارن: 382.

(11) - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: 287.

(12) - المستصفى: 295/1 - 296، البرهان: 161/2 - 162، إحكام الآمدي: 162/2 - 163، إرشاد الفحول: 358 - 360.

(13) - من هذه الكتب: الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للبوطي، إلخ.

(14) - سورة الأنبياء، آية 107.

(15) - سورة الحديد، آية 25.

(16) - سورة الحديد، آية 25.

(17) - سورة الجمعة، آية 2.

(18) - انظر هذه الأدلة القرآنية في: «شفاء العليل»: 481 وما بعدها، أعلام الموقعين: 151/1، تعليل الأحكام: 14 - 22.

[19] - رواه مالك، والشافعي، وأحمد، في» مسنده»، والشيخان، وأصحاب السنن الأربعة، عن أبي هريرة، ورمز إليه السيوطي بالصحة والحسن (حديث 435 من الجامع الصغير: 32/1).

[20] - رواه أحمد في «مسنده»، والشيخان، وأبو داود، والنسائي، عن أبي بكرة، وابن ماجه ،عن أبي موسى، ورمز إليه السيوطي بالصحة (حديث 485 من الجامع الصغير: 36/1).

[21] - رواه الترمذي عن بريدة، ورمز إليه السيوطي بالصحة (حديث 6429 من الجامع الصغير: 400/2).وانظر مزيدا من التعليلات النبوية في: أعلام الموقعين: 152/1 - 154، تعليل الأحكام: 23 - 34.

[22] - شفاء العليل:483، 517 - 518، 523 - 526، إحكام الآمدي:473/4.

[23] - الفوائد:28.

[24] - الروح: 236، وانظر مناظرته للنافين للحكمة في كتابه «شفاء العليل» (البابان 22 - 23، الصفحات: 523 - 662)، فقد أطال النَّفَسَ في التدليل على صحة قول المثبتين، وبطلان زعم النافين، فأفاد وأجاد، وأقنع وأمتع.

[25] - حجة الله البالغة: 38/1.

[26] - سنحقق في هذا بعد حين.

[27] - علل الشرايع: 1 / 251، باب 182 علل الشرايع وأصول الأحكام. والحديث طويل يستوعب عدة صفحات (251/1 - 275).

[28] - رسالة التوحيد: 71.

[29] - إحكام الآمدي: 250/3، تعليل الأحكام: 96.

[30] - الموافقات: 2 / 4 - 5، كتاب المقاصد.

[31] - حجة الله البالغة: 35/1.

[32] - أي: الإمام.

[33] - سلوك المالك في تدبير الممالك: 90 - 91.

[34] - المصدر نفسه: 176.

[35] - قاعدة في المحبة: 17.

[36] - المصدر نفسه: 93.

[37] - النوازل الصغرى: 319/1.

[38] - مما قاله في ذلك: «فقد صح أن القول بالقياس والتعليل باطل وكذب» النبذة الكافية: 66.

(39) - الإحكام: 8/621 - 628.

(40) - طوق الحمامة: 114.

(41) - قاعدة في المحبة: 17.

(42) - النافع يوم الحشر: 72.

(43) - في المطبوع: تضادد.

(44) - العقل العملي: 206، وانظر أيضاً: مرتضى مطهري، ثبات الأخلاق: 55 - 63.

(45) - المعتمد:1/82.

(46) - رسالة التوحيد:85.

(47) - هذه الحكمة يثبتها أيضا علماء الإمامية، يقول الطوسي: «... ولهذه العلة جاز النسخ، ونقل المكلفين عما كانوا عليه إلى خلافه، بحسب ما تقتضيه مصالحهم» (العدة: 2/72)، ويقول جعفر السبحاني:»ومن المعلوم أن للزمان دخالة في مناطات الأحكام، فيمكن أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة في سنين معينة، ثم لا تترتب عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك السنين. وعندئذ، ربما تقتضي المصلحة بيان الحكم على وجه الإطلاق، مع أن المراد هو المحدود بالحد الزماني» (البداء في ضوء الكتاب والسنة: 21 - 22)،وأكد أن النسخ في التكليفات يجري «على ما اقتضته الحكمة الإلهية، وحسب ما أحاط به علمه من المصالح العامة في محو شيء وإثبات شيء، وتغيير ما كان عليه أمر عما هو عليه، تكوينا أو تكليفا» (المرجع نفسه: 58). ويقرر الحلي؛ في معرض حديثه عن النسخ؛»أن الأحكام منوطة بالمصالح، ولا امتناع في كون الوجوب؛ مثلا؛ مصلحة في وقت، ومفسدة في آخر» (مبادىء الوصول: 176، وانظر «كفاية الأصول»: 278).

(48) - أي: من شروط النسخ.

(49) - الناسخ والمنسوخ: 7 - 8.

(50) - علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة: 82.

(51) - تاريخ التشريع الإسلامي: 405.

(52) - في تقديمه لكتاب «النص والاجتهاد» لشرف الدين الموسوي:18.

(53) - النص والاجتهاد:77.

(54) - المبادىء العامة للفقه الجعفري: 200. وانظر: بدائع الدرر: 87 - 91؛ معالم الوصول: 267 - 268.

(55) - سورة المؤمنين، آية 115.

(56) - سورة الذاريات، آية 56.

(57) - سورة ص، آية 27.

[58] - سورة الأنبياء، آية 16.

[59] - النافع يوم الحشر: 70 - 71، كتاب العصمة: 71، 103، عقيدتنا: 320 - 321.

[60] - مبادىء الوصول: 176؛ أصول المظفر: 319؛ الاجتهاد: 50.

[61] - محاضرات في أصول الفقه: 405/2.

[62] - الفصول المهمة: 99 - 100، أبواب الكليات المتعلقة بأصول الفقه وما يناسبها. وانظر أيضاً: في الكتاب والأبواب نفسها، الباب 63 أن موت الخلائق حكمة ومصلحة لهم: 100 - 101.

[63] - المصدر السابق: 541.

[64] - كتاب العصمة:47.

[65] - المصدر نفسه:131.

[66] - انظر تفصيل الكلام على «قاعدة اللطف» في «روح التشيع»: 185 - 187.

[67] - كتاب العصمة: 131.

[68] - التعادل والترجيح: 114.

[69] - أصل الشيعة وأصولها: 111.

[70] - المرجع السابق:111.

[71] - براهين أصول المعارف الإلهية: 212.

[72] - احترام الحقوق وتحقير الدنيا: 13.

[73] - دروس في العرفان للشهيد مرتضى مطهري: مجلة «المنطلق»، بيروت، ع. 90 - 91، ص.130.

[74] - علم الفقه:90.

[75] - مفاتح الغيب:19 - 20.

[76] - دروس في علم الأصول: 148/1.

[77] - المرجع نفسه:326/1.

[78] - قواعد الفقيه: 70 - 71.

[79] - المثل العليا في الإسلام:53.

[80] - علم أصول الفقه في ثوبه الجديد:101.

[81] - الإسلام بنظرة عصرية: 40.

(82) - عقيدة الشيعة الإمامية: 196 - 197.

(83) - دروس في علم الأصول: 146/1 - 148.

(84) - الحكم الواقعي: هو ما كان مدلولا عليه بالأدلة القطعية. والحكم الظاهري: هو ما كان مدلولا عليه بغير الأدلة القطعية، كالأمارات المقصود بها ما لا يفيد أكثر من الظن بالواقع،كأخبار الآحاد،وظواهر الكتاب، ونحوهما، وأيضا مداليل الأصول العملية، كالاستصحاب، والبراءة، وغيرهما، مما وضع في ظرف الشك بالواقع (قواعد الفقيه: 72، الاستصحاب في الشريعة الإسلامية: 181 - 182، المبادئ العامة: 154 - 157، مصادر التشريع الإسلامي: 31 - 32، دروس في علم الأصول: 149/1، الاجتهاد:63).

(85) - دروس في علم الأصول: 18/2، وانظر أيضا: 25/2 - 26.

(86) - الأصول العامة للفقه المقارن: 402 -404.

(87) - سورة النحل، آية 90.

(88) - رواه أحمد في مسنده وابن ماجه عن ابن عباس، وابن ماجه أيضا، عن عبادة، ورمز إليه السيوطي بالحسن (حديث 9899 من الجامع الصغير: 585/2). والحديث مروي بعدة طرق، عن عبادة بن الصامت، وابن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر، وعائشة، وعمرو بن عوف، وثعلبة بن أبي مالك القرضي، وأبي لبابة رضي الله عنهم (الهداية في تخريج أحاديث البداية: 10/8 -14).

(89) - المدخل إلى علم أصول الفقه: 284 - 285.

(90) - أي: أهل السنة.

(91) - النص والاجتهاد: 18 - 19.

(92) - المرجع السابق: 19 - 20.

(93) - المبادئ العامة: 200.

(94) - تهذيب الأصول: 217/2.

(95) - أي: « لا ضرر ولا ضرار».

(96) - تهذيب الأصول: 217/2.

(97) - المرجع السابق: 214/2.

(98) - قواعد الحديث: 239.

(99) - الموافقات: 1 / 27، المقدمة الثالثة من القسم الأول.

(100) - المستصفى: 315/1.

(101) - أي: الاستصلاح.

(102) - المستصفى: 1/310 - 311.

(103) - المصدر نفسه: 1/295 - 296، يقول الغزالي: «كل مصلحة مرسلة لا نقول بها، فسببه أنها أغلب الظنون، أو ينقدح لنا في معارضته ما يدفع ذلك الظن، فلو سلم عن المعارضة، لكنا نقول به» أساس القياس: 99.

(104) - التلويح: 2/161 - 162، التوضيح: 2/162، إرشاد الفحول: 359.

(105) - التوضيح: 2/162 ـ 164.

(106) - أي: المناسب المرسل.

(107) - الإحكام: 4/394.

(108) - المصدر نفسه: 4 / 394.

(109) - المدخل إلى أصول الفقه المالكي: 134 ـ 232.

(110) - المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: 232.

(111) - محمد بن مهدي الواعظ الخراساني، في تقديمه لكتاب «المقنع»، لابن بابويه القمي: 11 ـ 12. وما زعموه، من إبطال الحنابلة للقياس غير صحيح، فهم قد أوجبوا العمل به، عند تعذر الاستدلال بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع، بيد أنهم كانوا فيه من المقلين؛ حيث استعملوه للضرورة (إيقاظ همم أولي الأبصار: 118، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: 43 ـ 44، أعلام الموقعين: 1/26، بل يقول ابن الجوزي، في معرض كلامه على أدلة الشرع عند أحمد بن حنبل: «وأما القياس، فله [أي: فلأحمد بن حنبل] من الاستنباط ما يطول شرحه» مناقب الإمام أحمد بن حنبل: 497، الباب الثامن والتسعون. وانظر أيضا المصدر نفسه: 62 ـ 66، الباب التاسع).

(112) - المقصود بالحديث الضعيف عند الإمام أحمد، لا يقصد به المفهوم المعهود لدى المتأخرين، بل هو عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، إذ لم يكن الحديث يُنوّع إلى صحيح، وحسن، وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف، والضعيف عنده مراتب. فإن لم يكن في الباب أثر، أو قول صحابي، أو إجماع، يدفعه، قدمه على العمل بالقياس، ولا أحد يخالف هذا الأصل، من حيث الجملة (أعلام الموقعين: 1/25، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: 43، إيقاظ همم أولي الأبصار: 117).

(113) - إيقاظ همم أولي الأبصار: 115 ـ 118، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: 41 ـ 45، أعلام الموقعين: 1/24 ـ 27، مناقب الإمام أحمد بن حنبل: 496 ـ 497.

(114) - إيقاظ همم أولي الأبصار: 118.

(115) - أصل الشيعة وأصولها: 122.

(116) - منية السائل: 196.

(117) - المرجع السابق: 210. وانظر أيضاً: مبحث «أحكام الترقيع» في «المسائل المنتخبة»: المسائل: 39ـ

42، ص. 427 ــ 428.

(118) - مفاتيح الغيب: 20.

(119) - أصول الكافي: 629/2.

(120) - مفاتح الغيب: 67 ــ 68.

(121) - المصدر نفسه:60.

(122) - كتاب العصمة: 33.

(123) - المصدر السابق: 33.

(124) - المصدر السابق: 34.

(125) - الإسلام يقود الحياة: 109، وانظر اقتصادنا: 654.

(126) - مصادر الاستنباط: 205 ــ 209.

(127) - الأصول العامة: 372.

(128) - المصدر السابق: 404.

(129) - نقلا عن الأصول العامة: 403، وتأمل قول ابن طاووس: «إنني قد وجدت عقلي يريد صلاحي بالكلية» (كشف المحجة: 119)، وقول الطباطبائي ــ في ما نقله عنه مرتضى مطهري ــ : «فقد خلق الإنسان باحثا عن مصلحته» (ثبات الأخلاق: 44).

(130) - الأصول العامة: 402 - 403.

(131) - المرجع نفسه: 404، وكذلك الأمر، لدى المعتزلة (المعتمد: 334/1 و ما بعدها، و 327/2 ــ 329).

(132) - المستصفى: 55/1 ــ 61، إحكام الآمدي: 81/1 ــ 84، التمهيد: 61 ــ 62.

(133) - حجة الله البالغة: 32/1.

(134) - المصدر نفسه: 32/1 ــ 33.

(135) - أي: العلم بالمصالح.

(136) - ساقطة من المطبوع.

(137) - حجة الله البالغة: 33/1.

(138) - شرف العقل وماهيته للمحاسبي: 24.

(139) - المصدر نفسه:37.

(140) - المصدر نفسه: 65.

(141) - الكليات: 247.

(142) - مشكاة الأنوار: 6.

(143) - ميزان العمل: 124.

(144) - الغزالي، شرف العقل وماهيته: 51.

(145) - حجة الله البالغة: 35/1.

(146) - حفظها من حيث الوجود يكون بمراعاتها بفعل ما به قيامها وثباتها، وحفظها من حيث العدم يكون بفعل ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. فالأول كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك، والثاني كالجنايات (الموافقات: 2 / 7 - 8، كتاب المقاصد).

(147) - الجواب الكافي: 253.

(148) - رسالة التوحيد: 78 ــ 88.

(149) - النافع يوم الحشر: 63 وما بعدها.

(150) - أثبتنا نماذج من هذا التعليل في كتابنا «تعليل الشريعة بين السنة والشيعة»: 226 ــ 234.

(151) - محاسن الإسلام: 3.

(152) - إثبات العلل: 78.

(153) - عقائد الإمامية: 70 ــ 71.

(154) - علم أصول الفقه: 97.

(155) - مسلم الثبوت في أصول الفقه: 25/1.

(156) - للفقيه مقامان: مقام السلطنة والرئاسة والسياسة، ومقام القضاء والحكومة الشرعية. وللرسول ــ مضافا إلى هاذين المقامين ــ مقام النبوة والرسالة (بدائع الدرر: 105 ــ 121).

(157) - سيرة رسول الله وأهل بيته: 708/2.

(158) - علم الفقه: 98.

(159) - المرجع نفسه:99.

(160) - سورة آل عمران، آية 159.

(161) - الميزان في تفسير القرآن: 121/4، وانظر أيضا: «الفصول المهمة في تأليف الأمة»: 134، «ختم النبوة»: 71 ــ 73.

(162) - شرائع الإسلام: 189/4.

(163) - كشف الأسرار: 314 - 315.

(164) - المجتمع والتاريخ: 429.

(165) - اقتصادنا: 684.

(166) - سيرة رسول الله وأهل بيته: 708/2.

(167) - المرجع نفسه: 708/2.

(168) - أي: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾، سورة النساء، آية 59.

(169) - اقتصادنا: 684.

(170) - المرجع نفسه: 684، والحكم الواقعي قد يكون أوليا، وقد يكون ثانويا. فالأولي: هو الحكم المجعول للشيء أولا وبالذات. والثانوي: هو ما طرا على الموضوع من عنوان يوجب تغيير حكم الأولي. ومثال ذلك أن الخمر من الكبائر بعنوانه الأولي، لكن قد يتوجب العلاج به، فيصير حلالا واقعا أو واجبا واقعا بعنوانه الثانوي. وشرب الماء مباح بعنوانه الأولي، ولكن بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجبا. والصناعات التي يتوقف عليها نظام الحياة واجبة على نحو الكفاية، ولكنها مع الانحصار بشخص أو فئة خاصة تكون واجبة عينا (قواعد الفقيه: 71 ـ 73، مصادر التشريع الإسلامي: 31 ـ 32).

(171) - التقريب بين مراتب الأدلة في الاجتهاد لمحمد علي التسخيري: أعمال الندوة الثانية للتقريب بين المذاهب الإسلامية التي عقدتها «ايسيسكو في الرباط، عام 1996، ص. 19.

(172) - المرجع نفسه: 19.

(173) - الأشباه والنظائر: 123، وانظر قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 122/2 ـ 125.

(174) - أي: بالمالكية.

(175) - شرح تنقيح الفصول: 394.

(176) - الإحكام: 395/4.

(177) - إرشاد الفحول: 359 ـ 360.

(178) - قواعد الفقيه: 181. وانظر أيضاً: المصدر نفسه: 252، «تهذيب الأصول»: 164/1 ـ 165. «مصادر التشريع الإسلامي»: 15.

(179) - محاضرات في أصول الفقه:65/3.

(180) - دروس في علم الأصول:416/1.

(181) - المرجع نفسه: 417/1.

(182) - ختم النبوة: 70. ويفيدنا الخوئي، أن التزاحم على نوعين: الأول: التزاحم بين الملاكات الواقعية، كالتزاحم

بين فعل جهة مصلحة تقتضي إيجابه، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه، أو بين جهة تقتضي الاستحباب، وأخرى تقتضي الكراهة. الثاني: التزاحم بين الأحكام، في مقام الامتثال والفعلية، لعدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين معا (محاضرات في أصول الفقه: 204/3 ــ 207).

(183) - قواعد الفقيه: 182 ــ 183، مصادر التشريع الإسلامي: 120.

(184) - أي: قاعدة التزاحم.

(185) - سورة الأنفال، آية 39.

(186) - سورة البقرة، آية 191.

(187) - سورة البقرة، آية 217.

(188) - سورة البقرة، آية 173.

(189) - أصول الفقه في ثوبه الجديد: 429 ــ430.

(190) - المرجع نفسه: 441. وانظر «أصول المظفر»: 436 -439.

(191) - من ذلك؛ مثلا؛ قاعدة أن «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة» (كفاية الأصول: 214)، بيد أن الخوئي، يجعل هذه القاعدة من قبيل التوهم، والاستدلال الغريب جدا، وقد توسع في الرد عليها، وأطال النَّفس في إبطالها. ومن ردوده في ذلك، أنها لا صلة لها بالأحكام الشرعية أصلا، لكون المصلحة ليست من سنخ المنفعة، ولا المفسدة من سنخ المضرة غالبا، وأن دوران هذه القاعدة، يكون بين المنفعة والمضرة، لا بين المصلحة والمفسدة» (محاضرات في أصول الفقه: 408/4 ــ 425، مصباح الفقاهة: 31/1 ــ 32).

(192) - قواعد الفقيه: 182 ــ 183، مصادر التشريع الإسلامي: 117 ــ 123.

(193) - محاضرات في أصول الفقه:409/2.

(194) - سورة البقرة، آية 219.

(195) - تأملات إسلامية حول المرأة: 132

(196) - المرجع نفسه: 152 ــ 153.

(197) - في المطبوع: ولو.

(198) - قواعد الفقيه: 203، وأيضا ص. 218، وانظر «كفاية الأصول»: 434 - 435.

(199) - ختم النبوة: 71.

(200) - أصول المظفر: 439؛ الأصول العامة: 384.

(201) - منية السائل: 111 - 112.

(202) - في المطبوع: يرعى.

(203) - في المطبوع: يثير له.

(204) - منية السائل: 112.

(205) - كفاية الأصول:167 ـ 169، محاضرات في أصول الفقه: 69/3، مصادر التشريع الإسلامي: 17. ومعنى كونها من الكبريات الكلية،أنها تندرج تحتها صغريات كثيرة، كتقديم المضيق على الموسع، والمعين على المخير، وما كان مشروطا بالقدرة العقلية على ما كان مشروطا بالقدرة الشرعية، إلخ (أصول المظفر: 436 ـ 438، مصادر التشريع الإسلامي: 15 ـ 16).

(206) - الأصول العامة: 366.

(207) - قواعد الفقيه: 183 - 200.

(208) - المصدر نفسه: 219. وانظر أيضاً الصفحتين: 252 - 253.

(209) - قواعد الأحكام: 46/1 - 53، منتهى الوصول والأمل: 183، إيضاح المسالك: 234 - 236، 219 - 222، 370 - 372، الأشباه والنظائر:89 - 91، ضوابط المصلحة: 217 فما بعدها، تعليل الأحكام: 328.

(210) - شرف العقل وماهيته:43.

(211) - قاعدة في المحبة: 113.

(212) - انظر مثلاً فصل «اختيار الأمثل فالأمثل»، من كتاب « السياسة الشرعية» لابن تيمية: 20 - 22، وفصل «معرفة الأصلح وكيفية تمامها»، من الكتاب نفسه: 28 - 33.

(213) - انظر ما قاله الشاطبي، في المسألة الخامسة، من القسم الثاني، من كتاب المقاصد، من «الموافقات»: 264/2 وما بعدها.

(214) - الفوائد: 77.

(215) - الفوائد: 67.

(216) - المصدر نفسه: 213 - 214. وانظر أيضاً: «الجواب الكافي»: 228 - 229.

(217) - الجواب الكافي: 253. وانظر أيضا الصفحات: 280 - 284.

العدالة قاعدة فقهية ومقصداً(*)

مهدي مهريزي

تعريب: علي الموسوي

لا شك في أن العدل والعدالة مقصد مهم من المقاصد التي يرمي المشرع سبحانه الى تحقيقها بين بني الإنسان . والسؤال الذي يحاول مهدي مهريزي تقديم جواب عنه، هو: هل يمكن أن تتحول العدالة إلى قاعدة فقهية تحكم على غيرها من القواعد وتتقدم عليها كما على بعض الأحكام الجزئية في مقام استنباط الأحكام الشرعية؟

(*) العنوان الأصلي للمقالة: عدالت بمثابة قاعدة فقهي، نقد ونظر، العدد (١٠-١١) ربيع - صيف ١٩٩٨ - مجلة فصلية تصدر عن أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.

رغم انحصار مصادر الاستنباط في الفقه الإسلامي بالكتاب، السنَّة، الإجماع والعقل، ولكن قواعد وأصول الاستنباط والفقاهة قد تكون أكثر من ذلك بكثير. ومصادر الاستنباط هي منابع الفقه، وأما القواعد، فهي الأصول المسلَّمة المستخرجة من هذه المصادر، وهي مفيدة من جهات كخلق حالة انسجام بين محتوى المصادر، الإجابة عن الفروع، ملء منطقة الفراغ وغير ذلك.

بعبارة أخرى: القواعد هي الخطوط والضوابط التي ينبغي على الفقيه أن يبذل جهده في مقام الاستنباط للمحافظة على أن يكون نمط تفكيره الفقهي مبنياً على أساسها.

والقواعد الفقهية وعلم الأصول، علمان قاما لخدمة الفقه. وقد دوّنت الكثير من المصنَّفات في مجال القواعد الفقهية كما بذل فقهاء الشيعة والسنة، جهداً خاصاً في هذا المجال؛ وفي هذا المجال، نجد آثاراً عدّة من المصنّفات ولفقهاء كبار سواء تلك التي تناولت قاعدة واحدة منها أو المصنّفات التي تناولت مجموعة كبيرة من القواعد بالبحث[1].

ومع هذا كله يمكننا أن ندّعي وجود الكثير من القواعد الفقهية التي لها تأثير جذري على عملية الاستنباط، ولكن لم يتم إلى الآن النظر إليها بعنوان كونها قاعدة. وقد أوصلنا البحث إلى أن هذه القواعد كانت حاضرة في علمية الاستنباط، وقد استفيد منها في الإفتاء، وخلال عملية الاستدلال الفقهي، إلا أنها لم تدوّن كقاعدة ولم يتم تبيين حدودها ومعالمها.

ويمكننا أن نشير ضمن هذه القواعد إلى العناوين التالية:

١. قاعدة العدالة.

٢. قاعدة الحرية.

٣. قاعدة الأهم والمهم.

٤. قاعدة السهولة.

٥. قاعدة المساواة و...

سوف نحاول في هذه المقالة البحث وبشكلٍ مختصر عن العدالة بعنوان كونها قاعدة فقهية لها أثر مهم في الاستنباط، ولهذه المسألة فروع متعدِّدة ومجال البحث فيها واسع جداً. ونحن هنا لن نتناول سوى مسألة واحدة منها وهي مسألة كون العدالة قاعدة فقهية.

النقطة الأولى: قاعدة العدالة

هل يمكن تقديم العدالة كقاعدة فقهية؟ هذا هو عنوان المسألة، وتفصيل السؤال يتوقّف على تعريف بعض المفردات الواردة فيه:

ا. تعريف العدالة

ليس تعريف العدالة أمراً سهلاً، وليس ذلك من جهة عدم وجود فهم صحيح لها؛ لأنّ العدل والظلم هما من المفاهيم البديهية في مجال العقلَ العملي فهما كالوجود والعدم في مجال العقل النظري، بل بداهة المفهوم هي الموجبة لهذا الأمر.

إن أكثر التعاريف التي أوردها العلماء للعدالة هو تعريف لها بذكر مصاديقها. وذلك كتعريف علماء الأخلاق للعدالة بأنها: «انقياد العقل العملي للقوة العاقلة، أو: سياسة قوتي الغضب والشهوة»[٢]؛ وتعريف الفقهاء لها بأنها: «ملكة الاجتناب عن الكبائر وعن الإصرار على الصغائر»[٣] وكذلك ما أورده الفلاسفة والمتكلّمون من تعاريف أخرى للعدالة [٤]، أو ما قاله أبو البقاء، من أن: «العدل هو أن يعطي أكثر مما عليه ويأخذ أقل مما له»[٥] فإن هذه التعاريف جميعها هي من تعريف الشيء بذكر مصداقه. كما أن ما ورد في بعض الروايات أن: «العدل أقوى جيش»، أو: «العدل أفضل من الشجاعة» هو من قبيل ذكر الفوائد والآثار[٦].

ولذا لا نجد في النصوص الدينية أي تعريف للعدالة. ويُرجع الشهيد محمد باقر الصدر فلسفة عدم تعريف الدين للعدالة إلى الحذر من الوقوع في تفاسير مختلفة وغير مطابقة، ويذكر الصدر بعد أن يبيِّن أن أركان الاقتصاد الإسلامي ثلاثة هي: الملكية، الحرية والعدالة:

«فإن الإسلام حين أدرج العدالة الاجتماعية ضمن المبادئ الأساسية، التي يتكوّن منها مذهبه الاقتصادي لم يتبن العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام، ولم يناد بها بشكل مفتوح لكل تفسير، ولا أوكله إلى المجتمعات الإنسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية، باختلاف أفكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحياة.. وإنما حدّد الإسلام هذا المفهوم وبلوره، في مخطط اجتماعي معين، واستطاع - بعد ذلك - أن يجسّد هذا التصميم في واقع اجتماعي حي، تنبض جميع شرايينه وأوردته بالمفهوم الإسلامي للعدالة. فلا يكفي أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة الاجتماعية، وإنما يجب أن نعرف أيضاً تصوراته التفصيلية للعدالة، ومدلولها الإسلامي الخاص» [٧].

إذاً لقد كان الحذر من اختلاف التفاسير هو الداعي إلى أن لا يقدّم الإسلام مفهوماً تجريدياً للعدالة، بل اتبع في تعريفه للعدالة بيان ما يكون موجباً لتجسيد نظرته للعدالة.

ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن لا نسعى بنحو علمي لتحديد دائرة العدالة والوصول إلى ميزان ومعيار استخدامها.

والخلاصة هي أن تعريف العدالة وإن كان أمراً صعباً، إلا أننا يمكننا أن نبيِّن المجال المنظور في هذه المسألة؛ بمعنى أن العدالة لها مجالات أربع:

١. العدالة في التكوين ونظام الخلقة.

٢. العدالة في التشريع والنظام القانوني.

٣. العدالة في التدبير والنظام التنفيذي.

٤. العدالة في الحياة الفردية والاجتماعية.

وما هو المراد في البحث هنا هو العدالة في المجال الثاني؛ أي العدالة في التشريع والنظام القانوني.

٢. القاعدة الفقهية

المعروف في القاعدة الفقهية أنها عبارة عن القواعد التي تجمع عدة فروع في داخلها وتسهّل بذلك على الفقيه أمر حفظها واستحضارها. وعلى هذا

الأساس لا يُنظر إلى القواعد الفقهية كما يُنظر إلى علم الأصول بعنوان كونه من العلوم الآلية. فهي لا دور لها في عملية الاستنباط.

ولكن الصحيح أن يقال: إن القاعدة الفقهية هي المعيار والميزان في الاستنباط، وأن على الفقيه أن يقيس استنباطه على أساسها. ولعل ما ذكره الشهيد الأول ناظر إلى هذا المعنى:

«فمما صنفته كتاب القواعد والفوائد في الفقه مختصر مشتمل على ضوابط كلية أصولية وفرعية تستنبط منها أحكام شرعية»[8].

ولعل الأكثر دقة أن يقال: إن القواعد الفقهية على نوعين: نوع منها يكون معياراً وميزاناً في الاستنباط، ونوع آخر منها هو بمثابة كليات تتضمن فروعاً متعددة وتكون مفيدة عند تطبيقها. ولعل بالإمكان استظهار هذا المعنى مما ورد في عبارة الشهيد الأول من قوله (أصولية وفرعية). ومهما كان الأمر، فإننا عندما نتحدّث عن العدالة بعنوان كونها قاعدة، فإن المراد هو المعنى الثاني؛ أي أن العدالة هي ميزان ومعيار في الفقاهة والاستنباط، ولا بدّ من أن تكون مقياساً يقاس به الفهم الفقهي والفتاوى المستنبطة. كما أن هذه القاعدة لها دور في إيجاد حالة انسجام في منظومة التفكير الفقهي، وفي ملء منطقة الفراغ، وتشكّل حداً لا ينبغي تجاوزه أو العبور عنه.

وذكر الشهيد المطهري عند بيانه لكون العدالة قاعدة وأساساً:

«أصل العدالة هو من موازين الإسلام التي لا بدّ من ملاحظة مدى انطباق الأشياء عليها، فالعدالة تقع في سلسلة علل الأحكام لا في سلسلة معلولاتها، ليست المسألة هي في أن ما يتبناه الدين هو العدل، بل إن ما هو العدل يتبناه الدين» [9]. وبعبارة أخرى: **«العدل حاكم على الأحكام وليس تابعاً لها، ليس العدل إسلامياً، بل الإسلام عدل»**[10].

والخلاصة هي أن ما نسأل عنه هنا هو أن العدالة هل تكون مصدراً للفقيه، وتكون في نفس الوقت معياراً لا بدّ له من موازنة استنباطاته على أساسه ليعرف مدى صحته؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي نسعى في هذه المقالة لتقديم الإجابة عنه صارفين النظر عن سائر الفروع المرتبطة بهذه القاعدة.

النقطة الثانية: تاريخ المسألة

ورد التعرض للعدل في علم الكلام، الفقه والأخلاق ضمن دائرة العلوم الإسلامية. وفي كل واحد من هذه العلوم للبحث في هذه المسألة تاريخ. فدائرة هذا الموضوع في علم الكلام كانت النزاع الأشعري ـ المعتزلي حول مسألة الحسن والقبح.

كما تعرّضوا في علم الأخلاق لمسألة العدل في موضوع الصفات الأخلاقية والكمالات النفسية.

وأما في علم الفقه، فقد ورد التعرّض لمسألة العدل في موردين منفصلين؛ الأول، في أن العدالة هي إحدى الصفات المعتبرة في المجتهد، القاضي، إمام الجماعة، الشهود و.. وهي ما ورد التعبير عنه في كلمات أكثر الفقهاء بأنها ملكة نفسانية. ومضافاً إلى هذه الموارد المذكورة في الفقه، قام الفقهاء بتدوين العديد من الرسائل المستقلة في هذه المسألة [١١].

والمورد الآخر هو ما تعرّضوا فيه للعدالة بعنوان كونها قاعدة، (قاعدة العدل والإنصاف)، وموارد استخدامها هي ما يقع الاشتباه فيه في الأمور الخارجية، كما في فرض اختلاط الأموال وعدم إمكان التمييز بينها. وللبحث في هذه القاعدة تاريخ في الفقه [١٢].

إن ما هو منظور لنا في البحث الآن، ولا بدّ من التعرّض لتاريخه هو قاعدة العدالة في الفقه بالمعنى الذي ذكرناه.

يرى الشهيد المطهري أن بداية البحث عن أصل العدالة في الفقه يرجع إلى تاريخ استخدام الرأي والقياس في الشريعة من قبل أهل السنة [١٣]، ويؤيّد هذا الاستنتاج بعض علماء أهل السنة كمصطفى المراغي [١٤]، ويرى الشهيد المطهري أيضاً أن تاريخ البحث في هذه المسألة عند الشيعة يرجع إلى تاريخ البحث عن الملازمات العقلية وقضية الحسن والقبح العقليين [١٥] وإن لم يصرّحوا بذلك في علم الأصول أو في الكتب الفقهية.

ويبدو لنا أن الشهيد المطهري هو أول من تحدّث عن العدالة بعنوان كونها قاعدة فقهية، وسجّل ملاحظته على الفقهاء في إغفالهم لهذه القاعدة، يقول

الشهيد المطهري في هذا المجال:

«لقد جرى إغفال أصل العدالة الاجتماعية في الفقه على الرغم من أهميته الكبيرة، ومع أن آيات كقوله تعالى: ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ وقوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾ شكّلت عمومات يعتمد عليها في الفقه ورغم التأكيد الوارد في القرآن الكريم على مسألة العدالة الاجتماعية، ولكن مع هذا لم يتم التعامل معها كقاعدة وأصل عام يستنبط منه في الفقه، وإلى هذا الأمر يرجع سبب ركود التفكير الاجتماعي عند فقهائنا»[16].

وكذلك يعبر الإمام الخميني عنها بأنها ميزان ومعيار:

«.. لأنّ إجراء القوانين يقوم على معيار القسط والعدل، والوقوف أمام الظالمين والحكومات الظالمة، وبسط العدالة الفردية والاجتماعية، والمنع عن الفساد والفحشاء وأنواع الانحرافات، والحرية تقوم على أساس العقل والعدل والاستقلال والغنى والوقوف أمام الاستعمار والاستغلال والاستعباد والحدود والقصاص والتعزيرات تقوم على ميزان العقل والعدل والإنصاف، والمئات من هذا القبيل، ليست العدالة من الأشياء التي تبلى بمرور الزمان وعلى امتداد تاريخ البشر والحياة الاجتماعية، وهذا الادعاء هو بمثابة أن يقال: إن القواعد الرياضية العقلية في عصرنا الحاضر لا بد من استبدالها بقواعد أخرى»[17]

وقد ذكر آخرون هذا الأمر بنحو الإجمال [18].

النقطة الثالثة: دليل النظرية

خلاصة ما تقدّم هو أن العدالة يمكن أن تكون من القواعد الفقهية التي يقوم على أساسها استنباط الفقيه، أو أن تكون معياراً يقيس عليه الفقيه ما يصل إليه من نتائج خلال استنباطه، وذكرنا أن الفقهاء لم يرد منهم التصريح بهذا الأمر كما أنهم لم يُقدموا على البحث في هذه المسألة في أبحاثهم العلمية، نعم نعتقد أنهم استفادوا من العدالة في ما أصدروه من فتاوى وفي كتبهم الاستدلالية الفقهية.

ونأتي الآن إلى استعراض أدلّة هذه النظرية من الكتاب والسنّة لتمهيد الدليل العلمي عند الباحثين في هذه المسألة.

أمر الله تعالى في كتابه الكريم بالعدل والإحسان:

﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾[19].

وورد في القرآن أيضاً أن الهدف من إرسال الأنبياء هو قيام الناس بالقسط:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[20].

والقيام بالقسط إنما يتحقق متى كان التشريع والتدبير قائماً على أساس القسط ومتى كان السير الاجتماعي للناس قائماً على العدل.

ومتى وقع الخلل في أي مجال من هذه الثلاثة، فلن يتحقق القيام بالقسط بعد ذلك. نعم لمّا كان التقنين والتشريع مما يصدر عن الله عز وجل، كان وقوع الخلل فيه محالاً. وبناءً عليه فإنّ التشريع والتقنين يتصف بالعدل. ولكن على الفقيه أن يراعي هذا الأصل عند ممارسته عملية الاستنباط. وقد ورد التأكيد في العديد من الروايات على كون العدالة ميزاناً ومعياراً:

عن رسول الله صلى الله عليه وآله:

«العدل ميزان الله في الأرض فمن أخذه قاده إلى الجنة ومن تركه ساقه إلى النار»[21].

وفي صحيحة أبي ولاد ردّ الإمام الصادق عليه السلام فتوى أبي حنيفة وبيّن ذلك بقوله: **«قضى عليه أبو حنيفة بالجور والظلم»** [22].

ويصف أمير المؤمنين عليه السلام القرآن بقوله: **«هو الناطق بالسنّة العدل والأمر بالفضل»** [23].

وقال عليه السلام أيضاً:

«إن العدل ميزان الله سبحانه الذي وضعه في الخلق ونصبه لإقامة الحق، فلا تخالفه من ميزانه ولا تعارضه في سلطانه» [24]. وكذلك ورد عنه عليه السلام تعابير أخرى نحو: العدل ملاك، [25] العدل قوام الرعية، [26] العدل قوام البرية، [27] العدل نظام الإمرة [28] وغير ذلك مما ورد عن هذا العظيم.

هذه الآيات والروايات يُمكنها أن تكون مصدراً لاصطياد هذه القاعدة الفقهية المهمّة؛ ولا تنحصر مواردها بهذه الذي ذكرناه.

فمضافاً إلى الآيات والروايات، يحكم العقل بذلك. فإن الأصوليين من الشيعة والمعتزلة يلتزمون بالحسن والقبح العقليين، وأبرز مصاديق ذلك عندهم هو العدل والظلم، فإنها من القضايا التي رأوا أن للعقل فيه حكماً مستقلا؛ أي أن العقل يحكم به دون اعتماد في ذلك على الشرع.

يقول مصطفى المراغي وهو من مفسِّري أهل السنة: **«أما مصدر العدالة في الشريعة الإسلامية بعد الكتاب والسنّة والإجماع فهو العقل وحكمة التشريع في الإسلام»** [٢٩].

وكذلك يشكّل اعتماد الفقهاء على الاستفادة من العدالة كمصدر وميزان شاهداً ودليلاً آخر على هذه النظرية، وسوف نستعرض نماذج ذلك في النقطة التالية.

النقطة الرابعة: مجال استخدام قاعدة العدل

تقدّم أن قاعدة العدالة يمكن أن تكون مصدراً كما يمكن أن تكون معياراً؛ يقوم على أساسه الفقيه بالاستنباط أو ملاحظة ما توصّل إليه في استنباطه على أساس هذه القاعدة.

نذكر هنا نماذج من الموارد التي تستخدم فيها هذه القاعدة مع ذكر نماذج من تطبيقاته الفقهية.

ألف ـ الاستنباط على أساس قاعدة العدالة

١ـ ذكر صاحب الجواهر في حكم الأرش (بدل التلف أو الضرر الذي يصيب مالاً لأحد) لو اختلف أهل الخبرة في التقييم، أن رأي الفقهاء هو جمع القيم وملاحظة النسبة بينها، والعمل على القيمة المنتزعة من مجموع القيم، وخلال استدلاله على هذه النظرية يقول: **«ومقتضى العدل الجامع بين حقي المشتري والبائع هو ما ذكره الأصحاب»** [٣٠].

٢ـ يرجّح العلامة الحلي في مسألة ضمان المثلي أحد الآراء اعتماداً على أصل

العدل: «**هل المدار في مطالبة المثل على مكان الغصب والمطالبة، أو مكان التلف، أو مكان المطالبة، ولو مع اختلاف القيم فيها؟ ذهب الشيخ الأعظم (قدس سره) إلى أن للمالك المطالبة، ولو كانت قيمته في مكان المطالبة أزيد منها في مكان التلف، وفاقاً لجمع. وعن الحلي (قدس سره): أنه الذي يقتضيه عدل الإسلام**»[٣١].

٣. يرى الإمام الخميني أن التصرّف في ملك الغير دون إذنه حرام حتى لو لم يكن له قيمة مالية لأنه ظلم[٣٢].

٤. ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنه إذا تعذر المثلي في العين، فإن للمالك المطالبة بالقيمة وإلا كان ظلماً.

ومنها ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) من أن منع المالك الظلم وإلزام الضامن بالمثل منفي بالتعذر ومقتضى الجمع بين الحقين وجوب القيمة[٣٣].

٥. في مسألة لزوم تسليم المتعاقدين لـ (ما وقع عليه العقد)، استدل الفقهاء بأن إمساك مال الغير ظلم، وإذا أمسك أحد الطرفين وصدر منه الظلم، فلا حق للآخر في أن يظلم[٣٤].

ب. طرح الرواية اعتمادا على أساس قاعدة العدالة.

يرى الإمام الخميني أن حرمة الربا هي لكون أخذ الزيادة ظلماً، وما ذكر من الحيل للتخلّص من الربا لا ينفي الظلم عن الربا؛ ولذا يرفض ما ورد من تلك الحيل يقول في هذا المجال:

إن قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ**﴾ ظاهر في أن أخذ ما يزيد عن رأس المال ظلم في نظر الشارع الأقدس، وحكمة في الجعل إن لم نقل بالعلية، وظاهر أن الظلم لا يرتفع بتبديل العنوان مع بقاء الأخذ على حاله. وقد مرّ: «**أن الروايات الصحيحة وغيرها علّلت حرمة الربا بأنه موجب لانصراف الناس عن التجارات واصطناع المعروف، وأن العلة كونه فساداً وظلماً**»[٣٥].

وانطلاقا من هذا الأساس يرى أن روايات تجويز الحيل موضوعة، وأنها وضعت لأجل تشويه سمعة المعصومين: «**ولا استبعد ان تكون تلك الروايات مدسوسة لتشويه سمعة الأئمة الطاهرين**»[٣٦].

ج. تحديد دائرة شمول المطلقات والعمومات

يرى ابن عاشور في كتابه (التحرير والتنوير) أن الروايات الواردة في ضرب المرأة ينحصر موردها في ما لا يكون هذا العمل ظلماً وإلا فلا يصح ضربها.

قال: وما ورد من الأخبار عن بعض الصحابة أنهم فعلوا ذلك في غير ظهور الفاحشة وعندي أن تلك الآثار والأخبار محمل الإباحة فيها أنها قد روعي فيها عرف بعض الطبقات من الناس أو بعض القبائل فإن الناس متفاوتون في ذلك وأهل البدو منهم لا يعدّون ضرب المرأة اعتداء ولا تعده النساء أيضاً اعتداء... فإذا كان الضرب مأذوناً فيه للأزواج دون ولاة الأمور وكان سببه مجرد العصيان والكراهية دون الفاحشة، فلا جرم أنه أذن فيه لقوم لا يعدون صدوره من الأزواج إضراراً ولا عاراً ولا بدعاً من المعاملة في العائلة[٣٧].

ومن هذا القبيل تحديد روايات الإجارة في قانون العمل.

وختاماً لا بدّ من الاقرار بأن هذه المقالة ليست إلا بصدد إثارة المسألة وتقديم بعض النقاط التي تحتاج إلى تحقيق أوسع.

إن البحث المعمّق في هذه المسألة وتناول مختلف جهاتها يتوقف على تناول النقاط التالية واستيعابها بالبحث، لأجل التنظير لكون العدالة قاعدة فقهية:

١. البحث عن جذور هذه القاعدة في الكتب الفقهية؛ فإن مما لا شك فيه أن الفقهاء قد استخدموا هذه القاعدة في موارد متفرِّقة، وجمع هذه الموارد يجعل لهذه النظرية أساساً عملياً.

٢. تحديد مفهوم العدالة، والبحث عن طرق تعيين مصاديقها هي من أهم ما يرتبط بهذه المسألة.

وذلك لأننا إذا قمنا بتحديد مفهوم العدالة وتمكنّا من الوصول إلى معيار لتعيين حدود هذا المفهوم، وكذلك الوصول إلى كيفية تطبيق هذا المفهوم على مصاديقه، فإننا سوف نخطو بذلك خطوة مهمّة في حفظ هذا الأصل؛ وذلك لأن أسئلة جديّة تواجهنا وذلك نحو: هل يمكننا الوصول إلى مفهوم

للعدالة؟ هل مفهوم العدالة هو من المفاهيم العرفية أو الواقعية؟ هل تقبل مصاديق العدالة التغيير؟ و...

٣ـ جمع تمام الآيات والروايات التي قد تشكِّل دليلاً لهذا الأصل ومن الخطوات المهمّة لفهم هذا الأصل وإثباته.

٤ـ البحث عن قضية الحسن والقبح العقليين في باب العدالة. هو أيضاً من المجالات المهمَّة في هذه المسألة.

٥ـ تحديد مجال استخدام قاعدة العدالة في الفقه؛ أي مثل الكشف عن الحكم الشرعي، تقييد الأدلة اللفظية، توسعة الدليل اللفظي، طرح وتأويل الدليل اللفظي و...، هو من مجالات البحث في هذه المسألة.

الهوامش

(1) - راجع: السيد مصطفى محقق داماد، قواعد فقه بخش مدني(قواعد الفقه: القسم المدني)،2، طهران، سمت، 1374، ص519.

(2) - جامع السعادات، ج1، ص51ـــ52 (دار الكتب العلمية، قم).

(3) - العروة الوثقى، ج1، ص800؛ مستمسك العروة الوثقى، ج7، ص 332.

(4) - محمد ضميران وشيرين عبادي، سنت وتجدد در حقوق إيران(الحداثة والتقليد في القانون في ايران)، الطبعة الأولى، مكتبة كنج دانش، طهران،1375، ص161ـــ205.

(5) - دائرة المعارف، للاعلمي، الطبعة الأولى، مؤسسة الاعلمي، قم، 1970م 1390ق، ج22، ص4.

(6) - المصدر نفسه.

(7) - محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، 1979م 1399ق، ص303.

(8) - القواعد والفوائد، مكتبة المفيد، قم، ج1، ص12.

(9) - مرتضى المطهري، مباني اقتصاد اسلامي(أسس الاقتصاد الإسلامي)، الطبعة الاولى، نشر حكمت، طهران، 1409ق، ص14.

(10) - عبد الكريم سروش، روشنفكري وديندارى(التنوير والتدين)، الطبعة الاولى، نشر بويه، طهران، 1367، ص47.

(11) - حسين مدرسي الطباطبائي، مقدمة اي بر فقه شيعة، ترجمة آصف فكرت، نشرت تحت عنوان (رسالة في العدالة)، نشر آستان قدس رضوي، ص434.

(12) - راجع: القواعد، ص163، مصطفوي؛ مجموعة قواعد الفقه، ص140، شفائي؛ الفوائد العلمية، ص45، موسوي بهبهاني.

(13)- مرتضى المطهري، عدل الهي، العاشر، صدرا، طهران، 1357، ص31.

(14) - مجلة الأزهر، المجلد26، العدد1516، السنة1374ق، مقالة (مقارنة بين العدالة التشريعية في القوانين الوضعية والرأي في التشريع الاسلامي).

(15) - عدل الهي، ص34ـــ33.

(16) - مباني اقتصاد اسلامي م.س، ص27.

(17) - صحيفة النور، ج21، ص177.

(18) - محمد صادقي، اصول الاستنباط بين الكتاب والسنة (الاولى، المؤلف، قم،141 ق)

ص185.

(19) – سورة النحل، الآية 90.

(20) – سورة الحديد، الآية25.

(21) – وسائل الشيعة، ج11، ص310، المكتبة الاسلامية، طهران.

(22) – المصدر نفسه، ج13، ص255، ب17، ج1.

(23) – غرر الحكم، ج2، ص795، الرقم39، (ترجمة محمد على انصاري، الطبعة العاشرة).

(24) – المصدر نفسه، ج1 ص222، الرقم88.

(25) – المصدر نفسه، ج1، ص12، الرقم274.

(26) – المصدر نفسه، ج1، ص26، الرقم749.

(27) – المصدر نفسه، ج1، ص28، الرقم856.

(28) – المصدر نفسه، ج1، ص28، الرقم834.

(29) – مجلة الازهر، المجلد26، الرقم1516، السنة1374 ق، مقالة مقارنة بين العدالة التشريعية في القوانين الوضعية والرأي في التشريع الاسلامي).

(30) – جواهر الكلام، ج23، ص294.

(31) – كتاب البيع، ج2، ص460، (مطبعة مهر، قم)

(32) – المصدر نفسه، ص403.

(33) – المصدر نفسه، ص369.

(34) – المصدر نفسه، ج5، ص371.

(35) – المصدر نفسه، ج2، ص451.

(36) – المصدر نفسه، ج5، ص354.

(37) – التحرير والتنوير، ج5، ص41–39.

الفكر المقاصدي
عند أبي الحسن علي ابن ميمون الغماري الفاسي

- دفين بيروت -

(ت. ٩١٧هـ)

د. حكيمة شامي

(الرباط)

المحجة

تحاول الدكتورة حكيمة شامي في مقالتها هذه تتبع العناصر الأساسية في نظرية المقاصد عند أبي الحسن العماري. فتشير إلى موقفه من تقسيم المقاصد إلى مقاصد للمكلف ومقاصد للشارع، ثم تحدد تصوره وموقفه من كل قسم ثم بعد ذلك تقسيمات هذه الأقسام.

بادئ ذي بدء نشير إلى أن الإمام الشاطبي يقسِّم المقاصد إلى قسمين: «ما يرجع إلى قصد الشارع، وما يرجع إلى قصد المكلف»[1].

وسنخصّص في هذا البحث مطلبين لمعالجة هذين القسمين، من خلال النص الميموني، مطلب يقيّد قصد الشارع، وآخر يقيّد قصد المكلف، مع إضافة مطلب ثالث له صلة وثيقة بقصد الشارع، وهو الكلام على أقسام مقاصد الشريعة. فيتحصّل من ذلك ثلاثة مطالب؛ وحيث إن مقاصد الشارع لا يمكن تحقّقها إلا عبر مقاصد المكلف[2]، فإننا سنقدِّم الكلام على مقاصد المكلف.

المطلب الأول: مقاصد المكلف

عند النظر في مقاصد المكلف عند ابن ميمون نجدها تقوم على أساسين اثنين وهما:

أ - إخلاص النية لله تعالى[3].

ب - إخلاص العمل لله تعالى[4].

فالمكلّف مأمور بأن يكون قصده موافقاً لقصد الشارع؛ لأن عدم الموافقة بينهما تجعل الأعمال ناقصة، بل إن ابن ميمون لا يتردّد في وصف صاحب هذا العمل الناقص بالنفاق. ولا يكون العمل ذا وزن، إلا إذا كان خالصاً لله تعالى، يقول ابن ميمون: «**فالعمل موقوف على الإخلاص لقوله تعالى:﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلاَ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾**[5]**، ويشبّه في هذا الصدد الأعمال العبادية بالجسد، والإخلاص بالروح ولا فائدة لوجود الذات بغير روح، فالعبادة ذات والروح هو الإخلاص**»[6]، بل إن ابن ميمون يعتبر العمل - وإن كان صالحاً، كالزهد والإعراض عن حب الدنيا- فاسداً ما دام إخلاص النية مفقوداً، وحظ النفس فيه حاضر[7].

وفي تقرير وجوب الجمع بين إخلاص النية والعمل يقول: «**وفهم العلم ليس مقصوداً بنفسه إنما المراد منه العمل، والعمل أيضاً ليس مقصوداً بنفسه، إنما المراد منه الإخلاص**»[8]، ومن لطائف الإشارات عند ابن ميمون ولوامع المقاصد

في فكره أنه يرى أن كلمة الإخلاص «لا إله إلا الله» تعني أن كل أفعال البر وأقواله لا مقصود بها إلا الله، فمعنى «لا إله إلا الله»، أي لا خالق إلا الله، ولا قادر إلا الله، ولا رازق إلا الله، ولا محيي إلا الله، ولا مميت إلا الله، ولا كبير ولا عظيم إلا الله، ولا ضار ولا نافع إلا الله، ولا موجود قبل الخلق ولا موجود بعد الخلق إلا الله، ولا معبود إلا الله، ولا مقصود إلا الله[9].

ومن هذا المنطلق فإن ابن ميمون، يربط ربطاً تلازمياً بين التوحيد والأحكام الشرعية؛ إذ يقرر أن غياب الإخلاص في التوحيد، وهذه الأحكام يجعل المعرفة مؤدية إلى المفسدة لا المصلحة، وتقرير ذلك في كلامه على العلة من تسمية سورة الإخلاص في توحيده، وهو ثلث الدين، والثلثان الباقيان معرفة العبادات ومعرفة العادات، أي معرفة ما يجب عليه في ذلك، وما يحرم، وما يكره، وما يباح، وما يسن، والمعرفة في ذلك كله التوحيد، وغيره معرفة قلب لا معرفة لسان، لأن معرفة اللسان بغير قلب ضرر بلا نفع[10].

ولذا فإن الأعمال الباطنة أو الظاهرة إذا كانت فاسدة، أفسدت على العبد عبادته وعاداته، ومن الأخلاق الشيطانية التي تفسد الإخلاص والعمل على حد سواء العجب والرياء، **«فالعجب والرياء صفتان مذمومتان مفسدتان لأقوال العبد وأفعاله، في العادات والعبادات، فلا يمكن أمر من الأمور يتوجه إليه الإنسان إلا ونفسه ملاحظة للمعنيين معاً، وهما من أخلاق الشيطان المذكورة قبل هذا. فالعجب أصل لجميع الأخلاق المذمومة»**[11].

ويفيدنا أن المقصد من تحريم العجب هو ما فيه من معاني الشرك ونزاع الله في عظمته و كبريائه، ولا جرم أن هذا بسبب انتفاء إخلاص النية، وعليه فإن ابن ميمون اعتبر هذه الآفة المذمومة، هي أصل كل الأخلاق المذمومة التي تهدم الأساسين اللذين تقوم عليهما مقاصد المكلّف وهما إخلاص النية لله تعالى وإخلاص العمل، وبيّن ذلك في قوله: **«فبان من هذا التحريم العجب لأجل ما فيه من معاني دعوى الشركة في العظمة والكبرياء والنزاع فيهما. وهذا المعنى الموجود فيه . وهو الذي من أجله حرم . موجود في جميع فروعه المذكورة وغيرها من الأخلاق المذمومة المذكورة، ولأجل ذلك حرّمت كلها. وكل الأخلاق المذمومة بأسرها أصلها العجب، فإذا فهم هذا المثل في نعمة العلم يجري على هذا في غيره من سائر النعم التي لا تحصى.**

والأخلاق المذمومة للعبد التقي نعم، لأنها أخلاق الشيطان، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾[١٢]، ويجب الإخلاص على كل مكلف فيها»[١٣].

ويؤصّل ابن ميمون لمقاصد المكلف بحديث رسول الله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**»، وعلى ضوء هذا الحديث فسَّر كثيراً من النصوص الحديثية التي ظاهرها التناقض في ما بينها، مثال ذلك قوله ﷺ: «**الدنيا ملعونة، ملعون ما فيها إلا ذكر الله**»، فهذا الحديث يتعارض مع نصوص أخرى تمدح الدنيا كحديث: «**الدنيا مزرعة الآخرة**»، وحديث: «**الدنيا نعم، مطية المؤمن، يبلغ بها آخرته**»، وتقريب ذلك في قوله: وقوله ﷺ: «الدنيا ملعونة، ملعون ما فيها»، أي ما دامت مقصودة بما فيها لأجلها فهي ملعونة ملعون ما فيها، حتى إذا كان المراد بما فيها الآخرة، فهي إذ ذاك من الآخرة، و ليست من الدنيا، فيثنى عليها ثناء الآخرة، قال ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، فالنية تصيّر الدنيا آخرة، وتصيّر الآخرة دنيا، ولذلك قال ﷺ في الحديث نفسه: «إلا ذكر الله»، فالنية الصالحة من ذكر الله، وقد قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ**﴾[١٤]، فالمريد للآخرة شاكر، والإرادة بالنية، أو هي النية، وقد قال تعالى: ﴿**لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ**﴾[١٥]، والمريد للدنيا كافر بالنعم، قال تعالى: ﴿**لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ**﴾[١٦]. فمحبة الآخرة توجب الأنس والقرب من فضل المعبود، ومحبة الدنيا توجب البعد والجفاء من عدل المعبود»[١٧].

المطلب الثاني: مقاصد الشارع

يميِّز الأصوليون بين مستويين لمقاصد الشريعة: مقاصد الخطاب، ومقاصد الأحكام.

أما مقاصد الخطاب فمعناها العدول عن المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن؛ لأنه غير مقصود إلى المعنى غير المتبادر؛ لأن القرائن التفسيرية المساعدة تؤكّد مقصوديته.

أما مقاصد الأحكام فمعناها الغايات التي يرمي الخطاب الشرعي إلى تحقيقها وإيصال الناس إليها، والفوائد التي يحققها لنا العمل بمقتضى

الحكم الشرعي. وهذا المستوى هو الذي يقصده الباحثون في مقاصد الشريعة[18].

والتمييز بين المستويين المذكورين نجده واضحاً في النص الميموني، فهو يؤكد كثيراً من آيات القرآن ظاهرها خطاب خاص به، والمراد أمته[19]، ولا جرم أنها مصاديق مقاصد الخطاب، بل إن ابن ميمون يصرح بأنه من العلماء الذين من الله عليهم، بإدراك مقاصد الخطاب و مقاصد الأحكام؛ حيث وسم مقاصد الخطاب بالباطن، ومقاصد الأحكام بمقتضى ظاهر الشرع، فهو يذكر أن الله تعالى قد منَّ عليه «**من علوم أسرار اللوحية الكاشفة للحجب عن معاني بواطن الآي القرآنية من الكتاب والأحاديث النبوية على مقتضى ظاهر الشرع وباطنه شريعة وطريقة وحقيقة**»[20]، ويذهب إلى أن كل الموجودات الملكية والملكوتية، العلوية والسفلية، وما فيهما وما بينهما، مليئة ببدائع أسرار الحكم والأحكام عند كل عاقل[21]، ومعنى أن كل الموجودات مقاصد وجودها تنبني على مستويين: ظاهر وباطن، وفي ذلك يقول: «**فكل النعم التي أنعم الله علينا بها على قسمين: قسم في الظاهر، وقسم في الباطن، وإن كان أسرار النعم الظاهرة، ظاهرة في الباطن، وأسرار النعم الباطنة ظاهرة في الظاهر**»[22].

ومن أمثلة مقاصد الخطاب قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾[23]، فظاهر الآية يفهم منه أن الغاية التي يرمي الخطاب القرآني في هذه الآية إلى تحقيقها، والفائدة التي يحققها لنا العمل بمقتضى الحكم الشرعي الوارد فيها وهو مجاهدة النفس في حق الله تعالى، هي الهداية إلى سبيل الله تعالى أي طريق هدايته، فهذا من مصاديق مستوى مقاصد الأحكام، بيد أن ابن ميمون ينظر إلى الآية من زاوية مستوى مقاصد الخطاب، بحيث يعدل عن المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن وهو المذكور، ليجعل للسبل معنى آخر غير متبادر على الذهن لكنه هو المقصود، وهو مواهب العلوم اللدنية.

ويمكن أن نجعل من هذا القبيل النظر العرفاني لابن ميمون في الحروف؛ إذ يرى أن المستوى الظاهر المبحوث عنه في مقاصد الأحكام غير مراد لذاته في هذه الحروف، وإنما المقصود منها ما تحتوي عليه من أسرار، مثال ذلك

أنه يجعل حرف الهاء في اسم الجلالة «الله» تشير إلى «الأحدية»، وحرف الميم في «محمد» صلى الله عليه وسلم تشير إلى «العددية»[٢٤].

وهذا المستوى الباطن عند ابن ميمون يأخذ بدوره مستويات عدة، وكل مستوى يحتوي أسراراً ومقاصداً تزداد عمقاً بازدياد النفاذ في الخطاب الإلهي، وهو يقرّر أن هذه المستويات لا تليق إلا بأهلها، وأن حظ الإنسان من هذه الأسرار بقدر عقله لأنه ـ كما يقول ابن ميمون **«لكل مقام مقال»**. ويعزز ذلك بحديث: **«أمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم»**[٢٥].

المطلب الثالث: أقسام مقاصد الشريعة

قلنا إن «مقاصد الأحكام» هي التي يقصد الباحثون في «مقاصد الشريعة»، ونظراً لأهمية هذا المستوى عند علماء أصول الفقه، فقد خصوه بالتأليف، بل إنه المبحث العلمي المسلَّم؛ لأنه يتعلق مباشرة بالأحكام الشرعية في عباداته ومعاملاته.

يقسم العلماء مقاصد الشريعة إلى ثلاثة أقسام:

مقاصد عامة: وهي التي تمت مراعاتها على صعيد الشريعة كلها أو غالب أحكامها.

ومقاصد خاصة: وهي التي تمَّت مراعاتها على صعيد باب واحد أو بضعة أبواب تشريعية متقاربة ومتداخلة.

ومقاصد جزئية: وهي التي تمَّت مراعاتها على صعيد حكم منفرد من أحكام الشريعة.

وهذه الأقسام متداخلة بحيث لا يمكن الحديث عن إحداها في معزلٍ عن الأخرى[٢٦]. وعند النظر في النص الميموني نجد هذا التقسيم حاضراً، وسنمثل لبعض ذلك من خلال العناصر التالية:

العنصر الأول: المقاصد العامة

يؤكِّد علماء الشريعة والأصول أن الشريعة معللة بجلب المصلحة ودرء المفسدة[٢٧]، وهذا ما يقرِّره ابن ميمون أيضاً؛ إذ يقول معلِّقا على قوله تعالى: **﴿كَلاَ إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾**[٢٨]: **«وعدّ بذلك مختاراً على الله،**

وهذا باب عظيم المصلحة لملتزمه، وعظيم المفسدة لمن لم يلتزمه»[٢٩]، ويقرِّر أن أهل علم القلب قد أقامهم الله تعالى على مقتضى حكمته «في مصالح خلقه بجلب المصالح ودفع المضار»[٣٠]، و يقول في بيان ذلك: «ويجب على الشيخ أن يكون مع المريد كالوالدة مع ولدها الصغير الرضيع في جميع ما يجلب به النفع ويدفع به الضر من قول وفعل وطعام وشراب وغطاء ووطاء وحركة وسكون في الأسباب والتجريد، ويعطي لكل مقام ما يستحقه»[٣١].

هذا وإنه يجعل الحكمة هي التي تعبِّر عن هذا المعنى؛ إذ يقول في تعريفها: «الحكمة درء المفاسد أولى من جلب المصالح»[٣٢].

ومن مصاديق تعليل الشريعة بجلب المصلحة ودرء المفسدة، أن ابن ميمون يجعل في العلم بحكمة الله وبأمره ونهيه مصلحة، وفي الجهل بهما مفسدة، «فالجهل ظلمة ونقمة، والعلم نور ونعمة»[٣٣]. وهو في هذا المقام كثيراً ما يعبّر عن المقاصد بالنعم والفوائد والمنافع، ويجعل الدنيا عند طاعة الله جنة يسمّيها جنة المعارف في مقابل جنة النعيم التي هي جنة الآخرة كما سنرى[٣٤]، يقول في ذلك: «فإن كمال الفائدتين في اجتماع الحقيقتين، ومعنى كمال الفائدتين في حق الإنسان، أنه لما كانت كل حقيقة منفصلة عن الأخرى، لم يحصل لواحدة منهما من الانتفاع بامتثال أوامر الشرع و نواهيه، الموجبة للتنعم بنعيم الجنتين في الدارين ما حصل لهما باجتماعهما»[٣٥]، ويقول: «والنعم الظاهرة والباطنة كلها نعم من الله على عبده، وهي بواسطة نفس العبد نعم إن استعملها في الطاعة، ونقم إن استعملها في المعصية»[٣٦]. ومن المقاصد العامة أيضاً انبناء الشريعة على رفع الحرج والضرر [٣٧].

ومن إشارات ابن ميمون في مراعاة هذا المقصد قوله: «إنما أمرنا بما هو موجود ممكن بغير حرج، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [٣٨]، وقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[٣٩]» [٤٠]، وبذلك يذهب ابن ميمون إلى «أن اليسر هو اتباع الكتاب والسنة، والعسر مخالفتهما»، ومن النصوص التي يستند عليها في تقرير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «يسّروا ولا تعسّروا»، ويعلِّق عليه بقوله: «نهى عن العسر وهو مخالفة الكتاب والسنة»[٤١]، وعلّق على قوله ﷺ : «خير دينكم أيسره»، فإن اليسر ما كان طاعة، والعسر ما كان معصية»[٤٢]، ويقول في هذا السياق: «فالكفر والمعصية عسر، وهما دين

غير مرضي منهي عنه، والإيمان والطاعة يسر، وهما دين مرضي مأمور به، وهو أحسن ما أنزل إلينا من ربنا، وهو خير الدين»[٤٣].

ومن أمثلة اليسر في الشريعة ما مثل به ابن ميمون وهو: «**الرخص في الأحكام الشرعية أقوالاً وأفعالاً وأحوالاً في العادات والعبادات**»[٤٤].

ومن المقاصد العامة أيضاً: إخراج المكلَّف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً[٤٥]، وهذا المقصد له اعتباره الكبير في النص الميموني، بل إنه الأصل الذي يؤسِّس عليه ابن ميمون مشروعه الإصلاحي؛ إذ كل كتبه ورسائله تصب في مصب الدعوة إلى مجاهدة النفس، ومحاربة الشيطان، والتحرر من شهوات الدنيا وحظوظها الفانية، والتخلي عن أمراض القلب الباطنة، يقول مثلاً في معرض كلامه عن الأخلاق المحمودة والمذمومة: «فالمحمودة نِعم للمتخلِّق بها، ونِقم لغير المتخلِّق بها، والمذمومة نقم لمن تخلق بها، ونعم لمن تجنَّبها وتخلق بأضدادها» [٤٦]، ويكشف عن فائدة الإخلاص بقوله: «**وأما فائدته فإظهار العبودية للمعبود، وتنزيه صفات الربوبية عن صفات المربوب**»[٤٧]، ولا جرم أن نتيجة ذلك، هو إخراج العبد عن داعية هواه في عباداته ومعاملاته، بحيث تكون كلها خالصة لوجهه تعالى، وبعبارة ابن ميمون: «**والإخلاص هو نتيجة كل أمر متعبد به، من طهارة، وصلاة، وصيام، وزكاة، وحج، وعمرة، وجهاد، وغير هذا من القرب، كتعليم العلم، وتعلمه، والقضاء، والشهادة، والفتوى، والتدريس، والذكر، والتلاوة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، إلى غير ذلك مما لم يذكر من أفعال البر وأقواله**»[٤٨].

فمن وفى بشرط الإخلاص فهو العاقل، الذي عرفه ابن ميمون بقوله: «**فإن العاقل من فهم عن الله ما أمر به ونهاه عنه، وامتثل بقلبه و قالبه**»[٤٩].

ومن المقاصد العامة «الضروريات الخمس»، وتسمى أيضاً «الأصول الخمسة»، «والكليات الخمس»[٥٠]، وهي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال[٥١]، والنص الميموني غني بالتمثيل لهذه الضروريات.

فمن حفظ الدين ما ذكرناه من ربطه بين الإخلاص والعبادات والعادات، ومن ذلك أيضاً ما يترتب في ذمة الإنسان من مراعاة حق الحق، أو الخلق

كالصيام، والصيام، والزكاة، والكفارات، وما في معنى ذلك مما هو حق الله تعالى»[٥٢].

أما حفظ النفس، فهو مضمن في قول ابن ميمون: «**إنما جاء الشارع بذلك صون للدماء، والأموال، والأعراض، وحفظاً في الدنيا من زيادة الفساد، والظلم اللذين نهى الله عنهما، وأوجب على مرتكبيهما الحكم بما أمر به في كتابه وسنة نبيه**»[٥٣].

ومن حفظ النسل تحذيره من الاغترار بفتنة النساء، حيث قال في التعليق على قوله تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ**﴾[٥٤]: وأول ما بدأ بالنساء، فدل على ذلك أن فتنتهن أشد من كل فتنة؛ لأن المقدّم له شفوف، وذلك قوله ﷺ: «**ما تركت لأمتي فتنة أشد من فتنة النساء على الرجال**» ويندرج في حفظ النسل حفظ العرض»[٥٥]، وسلّط الضوء في «مبادئ السالكين» على مفاسد الزنى[٥٦] ومن الأصول المؤكدة لهذا الحفظ الحديث النبوي الذي استدل به ابن ميمون، وهو قوله ﷺ: «**ما وقى به المؤمن عرضه كتب له صدق**»[٥٧]، وقد علق عليه ابن ميمون بقوله: «**كل ما يدفع به الإنسان ما يضره في دنياه وآخرته من قول أو فعل يقال له وقاء، ومنه الوقاية التي تجعلها المرأة على رأسها لحفظه**»[٥٨]، ثم يقول: «ومعنى ما وقى به المؤمن عرضه، أي الشيء الذي يدفع به عن عرضه يجب على الواقي وهو الدافع أن تكون نيته في ذلك سلامة دين من يخاف منه الخوض في عرضه من الموحدين خوفاً من أن يكون له سبباً في الهلاك بالخوض في عرضه فتكون صدقته بسبب نجاة أخيه من الهلاك بسبب عرضه لا لأنه يقصد صون عرضه لأجل ألا يستنقص عند الخلق بما يكون موجباً لذمه وعدم الثناء عليه، أما هذا فحرام بالكتاب والسنة، لأنه عجب وقد تقدَّم ذكره، فيجب على العاقل أن يتحفَّظ من هذا الباب أشد التحفظ؛ لأنه باب عظيم المفسدة عند الشيطان لابن آدم، وهذا هو الحق الذي لا يشك فيه ذو عقل نير[٥٩].

ومن حفظ العقل اتفاق العقلاء أن الخمر حرام، بما في ذلك الخمارون

أنفسهم[٦٠]، ومن القواعد التي وضعها ابن ميمون في هذا الحفظ: **«ومن لا عقل له لا كلام عليه»**[٦١]، ومن نماذج هذا الحفظ عدم اغترار العاقل بالحياة المذمومة، لما فيها من مفسدة على العقل، وإذا كان علماء المقاصد يمثلون لهذا الحفظ بتحريم الخمر، فإن ابن ميمون يعتبر كل المحرَّمات مفسدة للعقل لأنها تضر بالعقل، وفي هذا مفسدة له، ولذا نجده يجعل حفظ العقل وحفظ النسل في مقام واحد، وفي هذا يتفق مع كبار المقاصديين الذين يقرون أن حفظ العقل يدخل بداهة في حفظ النفس؛ لأن العقل ليس له كيان مستقل منفصل، بل هو جزء من كيان الإنسان المعبر عنه بالنفس[٦٢]، وبيان ذلك في تفسير ابن ميمون لقوله تعالى: **﴿فَلاَ تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلاَ يَغُرَّنَّكُمْ بِاللهِ الْغَرُورُ﴾** [٦٣]؛ «أي لا يغتر عاقل بالحياة المذمومة؛ لأن النهي إنما توجه للعقلاء في قوله تعالى: **﴿فَلاَ تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾**، والعاقل من فهم عن الله، قال ﷺ: **«العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه»**، وقال: **«الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت»**، والكيس هو العاقل، والكيس ـ بسكون الياء ـ والدليل على ذلك أمران: هما قوله عليه الصلاة و السلام: **«العاقل من عقل عن الله أمره و نهيه»**، وقوله: **«الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت»**. ومن المعلوم أن ديانة النفس والعمل بما بعد الموت إنما يكون ممن غفل عن الله أمره ونهيه، أي فهم عن الله أمره و نهيه، أي في كتابه وسنة نبيه»[٦٤].

ومن حفظ المال تحريم الرشوة، وأكل أموال الناس بالباطل، يقول ابن ميمون في استنكاره لبعض العادات الاجتماعية الفاسدة في الشام، كالتصرف غير الشرعي في أوقاف المسلمين: **«إنما ذلك عين الرشوة التي لا قائل بكراهتها فضلاً عن إباحتها، بل هي حرام بإجماع الأمة، لأنها من أكل الأموال الناس بالباطل، ومن السحت الذي هو من أعظم المحرمات...»**[٦٥]، ومن حفظ المال تحريم الغصب والسرقة والخيانة وما في معنى ذلك من وجوه التعدي[٦٦].

العنصر الثاني: المقاصد الخاصة

إن السر في عبادة الصلاة هو مناجاة الرب سبحانه، و ينوي على ذلك ومثالها عند ابن ميمون عدم الجواز الاشتغال بغير مناجاته فيها[٦٧].

العنصر الثالث: المقاصد الجزئية

ومن أمثلته عند ابن ميمون، تحسين صوت العبد بالقرآن وتزينه؛ لأنه يجعل صوته بذلك يجاري معاني القرآن، فيستوعب جيداً كل ما نهاه القرآن عنه ليتجنبه، وما أمره به في عباداته وعاداته وحركاته وسكناته، ليأتيه ظاهراً وباطناً، فيكون شاكراً لنعم الله عليه[٦٨].

الهوامش

(1) - الموافقات، كتاب المقاصد، ج2، ص3- 4.

(2) - مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص7.

(3) - الموافقات، ج2، ص246-251.

(4) - الموافقات، ج2، ص251-252.

(5) - انظر: رسالة الإخوان من أهل الفقه و حملة القرآن، ص35-36. (سورة البيّنة، آية 5).

(6) - رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، م.س، ص35-36.

(7) - ـــ رسالة الإخوان من أهل الفقه و حملة القرآن:، م.س، ص123-124. وانظر أيضاً: «مبادئ السالكين إلى مقامات العارفين»، مخطوط، ورقة 125 أ 133 ب.

(8) - م.ن، ص96.

(9) - م.ن، ص 61.

(10) - م.ن، ص75.

(11) م.ن، ص86.

(12) - سورة الأعراف: آية 201.

(13) - رسالة الإخوان من أهل الفقه و حملة القرآن، م.س، ص 89.

(14) - سورة آل عمران: آية 145.

(15) - سورة إبراهيم: آية 7.

(16) - سورة إبراهيم: آية 7.

(17) - رسالة الإخوان من أهل الفقه و حملة القرآن، م.س ، ص123.

(18) - تعليل الشريعة، ص207.

(19) - بيان غربة الإسلام، ص1.

(20) - رسالة الإخوان من أهل الفقه و حملة القرآن، ص31.

(21) - م.ن، ص 67.

(22) - م.ن، ص78

(23) - سورة العنكبوت: آية 69.

(24) - رسالة الإخوان من أهل الفقه و حملة القرآن، م.س، ص111.

(25) - م.ن، ص111.

(26) - انظر: الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص50 و ما بعدها، تعليل الشريعة بين السنة و الشيعة، ص212.

(27) - الموافقات،ج2، ص4-5. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية،ص69-91.

(28) - سورة العلق: آية 6-7.

(29) - الرسالة الميمونية، ص190.

(30) - **رسالة الإخوان من أهل الفقه و حملة القرآن، ص57، يقول زروق عند كلامه على معاملة الخلق:»إن ترحمهم في ما هم فيه فتصلهم بما تقدر عليه من منافع الدين والدنيا التي لا يعود عليك منها** ضر عاجل و لا آجل؛ لأن مصلحة الإنسان مقدّمة على غيره في الدين والدنيا، ولا يقدّم مصلحة غيره إلا الأحمق»، (كتاب الإعانة)، ص93.

(31) - الرسالة الميمونية، ص179.

(32) - بيان غربة الإسلام، ص90.

(33) - الرسالة الميمونية، ص188.

(34) - انظر: بيان غربة الإسلام، ص49-50، 57.

(35) - رسالة الإخوان من أهل الفقه و حملة القرآن، م.س، ص78-79.

(36) - رسالة الإخوان من أهل الفقه و حملة القرآن، م.س، ص80.

(37) - تعليل الشريعة، ص225. الموافقات، ج2، ص185. ضوابط المصلحة الإسلامية، ص91-241،103-244.

(38) - سورة الحج: آية 78.

(39) - سورة فصلت: آية46.

(40) - رسالة الإخوان من أهل الفقه و حملة القرآن،ص39. الرسالة الميمونية، ص124-125.

(41) - بيان غربة الإسلام، ص87.

(42) - بيان غربة الإسلام، م.ن، ص92.

(43) - - م.ن، ص93.

(44) - م.ن، ص93.

(45) - الموافقات، كتب المقاصد، المسألة الثامنة من القسم الثالث، ج2، ص 128. ويجعل أحمد زروق أصول الأخلاق ومحامدها ثلاثة، منها: «سلامة الصدر من دواعي الهوى، وطلب الحقوق» (كتاب

الإعانة، ص 899). وانظر أيضاً: تعليل الشريعة، ص 225.

(46) - رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، م.س، ص80.

(47) - م.ن، ص90.

(48) - رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، م.س، ص 90.

(49) - بيان غربة الإسلام، ص84.

(50) - تعليل الشريعة، ص213.

(51) - الموافقات، ج2، ص7-19. الاعتصام، ج2، ص477. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص110-117.

(52) - الرسالة الميمونية، ص190.

(53) - بيان غربة الإسلام، ص85. الرسالة الميمونية، ص191. مبادئ السالكين ، ورقة 127 أ.

(54) - سورة آل عمران: آية 14.

(55) - بيان غربة الإسلام، ص74-75، والرسالة الميمونية، ص191، مبادئ السالكين، ورقة 127 أ.

(56) - مبادئ السالكين، ورقة 129 أ - ب.

(57) - بيان غربة الإسلام، ص74-75.

(58) - المصدر السابق، ص75-76.

(59) - بيان غربة الإسلام، ص 76

(60) - م.ن، ص51.

(61) - م.ن، ص58.

(62) - تعليل الشريعة، ص221. ولهذا كان حفظ النفس ضروري لحفظ المال والعرض، ولما كان العقل مضمناً في حفظ النفس، كان العقل أيضاً ضرورياً لحفظ المال والعرض. يقول أحمد زروق: «حفظ العقول واجب لحفظ الأموال والأعراض» (قواعد التصوف، قاعدة 139- ص86).

(63) - سورة لقمان: آية 33: سورة فاطر، آية5.

(64) - رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، م.س، ص 129.

(65) - بيان غربة الإسلام، ص43.

(66) - الرسالة الميمونية، ص191. مبادئ السالكين، ورقة 125 ب، 127 ب.

(67) - رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، ص96.

(68) - رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن، ص 100.

أوائل أبي حامد الغزالي في مقاصد الشريعة

محمد عبدو

باحث من المغرب

المحجة

يسعى الباحث محمد عبدو في هذه المقالة إلى مقارنة أبي حامد الغزالي بالشاطبي، في مجال المقاصد ليثبت أن الشاطبي لم يكن المؤسس الأول لنظرية المقاصد في كل تفاصيلها على الرغم من تشييده لأركانها وتنظيمه لبنيانها. ومن موارد سبق أبي حامد للشاطبي تقسيمه المصالح إلى ضرورية و حاجية وتحسينية الأمر الذي نجده بعينه عند الشاطبي مصطلحا ومضموناً.

لا بد قبل الشروع في تحرير المقصود من هذا البحث، من التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: إن الكشف عن أوائل حجة الإسلام في مقاصد الشريعة، سيكون من خلال مقارنته بأبي إسحاق الشاطبي، وذلك لعلتين:

العلة الأولى: أنه إذا كان المقصود هو بيان إمامة الغزالي في مقاصد الشريعة، وكيف أنه أصّل لهذا الفن، ووضع مبادئه و مقعّد قواعده؛ فإن هذا المقصد يحصل بالمقارنة مع ما نظر له «شيخ المقاصد» أبو إسحاق الشاطبي؛ إذ هو الذي أفرد هذا العلم بالتصنيف، أعني في كتاب المقاصد من «الموافقات». كما أنه سلك في هذا الكتاب مسلكاً معدوم المثل والنظير. ومن هنا تبرز أهمية هذه المقارنة وفائدتها.

وأما العلة الثانية: فتتجلى في كون بعض العلماء؛ كالمتفقين على أن الإمام الشاطبي قد أسَّس نظريته في المقاصد وبناها على أصول غزالية. وسوف أكشف لك بالأمثلة المقنعة عن مدى صحة ما اتفقوا عليه.

الأمر الثاني: أن البحث عن مواضع «الموافقات» بين فكر أبي حامد وفكر أبي إسحاق - في هذا الفن- إنما يقتصر على بعض القواعد التي يغلب على ظني أنها من أوائل الغزالي في مقاصد الشريعة، ثم اقتطفها منه - في ما بعد - والتقطها من تصانيفه الإمام الشاطبي. لأنني لا أستطيع القول - مثلاً - إن أبا إسحاق قد تأثر بالغزالي في مسألة كون الشريعة موضوعة لمصالح العباد، وأن أحكامها معللة بالحكمة والمصلحة؛ فإن هذا أمر ظاهر، قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ولا أدل على ذلك من قول إبراهيم النخعي- رضي الله عنه وهو متقدّم جداً توفي سنة ٩٦هـ فإنه قال: «**إن أحكام الله لها غايات هي حكم ومصالح راجعة إلينا**»[1].

وبعد وضوح هذين الأمرين، أنتقل إلى إبراز بعض أوجه التشابه بين فكر الرجلين في مقاصد الشريعة.

فأقول مستعينا بالله و متوكلا عليه:

من أوائل الغزالي في مقاصد الشريعة: تقسيم المصالح إلى ضرورية، وحاجية، وتحسينية.

إذا كان الإمام الشاطبي قد قرّر في كتاب المقاصد من «الموافقات» أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وأن هذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية [2]، فإن الفكرة نفسها، والقاعدة عينها، تلفى مسطورة ومقررة في « شفاء الغليل» وفي كتاب الصبر والشكر من «الإحياء» وفي «المستصفى» وفي «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى».

فقد صرَّح في «المستصفى» بأن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم «إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات»[3].

ثم إني متحفك في هذا المقام بنص آخر رائق، للبرهنة على أن هذه القاعدة شائعة في تصانيف أبي حامد ومهيمنة على فكره، وأيضاً حتى يعترف له - من لم يعترف بعد - بالإمامة والفضل في هذا المجال والسبق فيه.

قال - رحمه الله - بعد كلام: **«إن الله هو المحسن إلى الكافة والمتفضّل على جميع أصناف الخلائق، أولاً: بإيجادهم، وثانياً: بتكميلهم بالأعضاء والأسباب التي هي من ضروراتهم، وثالثا: بترفيههم وتنعيمهم بخلق الأسباب التي هي في مظان حاجاتهم وإن لم تكن في مظان الضرورة، ورابعاً: بتجميلهم بالمزايا والزوائد التي هي في مظنة زينتهم وهي خارجة عن ضروراتهم وحاجاتهم»**[4].

وعند التدبّر في هذا الكلام نرى بالنظرة البدائية أنه مسوق لإثبات المصالح الخلقية التكوينية، وهذا ليس بإشكال؛ لأن لله تعالى الخلق والأمر، وما يجري على هذا يجري على هذا من غير فرق.

- ومن أوائل الغزالي في مقاصد الشريعة: أن مصالح الشرع ومقاصده في الخلق يتم حفظها من جهتي الوجود والعدم.

وهذه قاعدة مهمة، عظيمة الفائدة، كان لأبي حامد في تقريرها اليد الطولى والسابقة الأولى. ففي كتاب «جواهر القرآن ودرره» وبمناسبة حديثه عن النفس والنسل وهما من المقاصد الضرورية الخمسة، صرّح -رحمه الله - بأن حفظ النفس

والنسل يتم كلاهما بأسباب الحفظ لوجودهما وأسباب الدفع لمفسداتهما ومهلكاتهما.

ثم قال في بيان ذلك: **«وأما أسباب الحفظ لوجودهما؛ فالأكل والشرب، وذلك لبقاء البدن، والمناكحة وذلك لبقاء النسل، فقد خلق الغذاء سبباً للحياة، وخلق الإناث محلاً للحراثة ... وأما الدفع لمفسداتهما؛ فهي العقوبات الزاجرة عنها، كقتال الكفّار وأهل البغي والحث عليه، والحدود والغرامات والتعزيزات والكفّارات والديات والقصاص»**[5].

وهذا الكلام يضاهي قول الإمام الشاطبي في «الموافقات»؛ فإنه قال: **«والحفظ لها - يعني المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية - يكون بأمرين؛ أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقّع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»**[6].

وأرى - من غير اختلاج ريب أو اضطراب نفس - أن الإمام الشاطبي قد اقتبس هذه القاعدة من مشكاة فكر أبي حامد في المقاصد، يدلك على ذلك، كلام أبي إسحاق في «الموافقات» والذي يشير إلى مبلغ عنايته بكتاب «جواهر القرآن ودرره» واطلاعه عليه[7].

غير أن لفكر أبي حامد في هذه القاعدة خصيصة، وهي استظهاره في بيان التكامل بين الحفظ التشريعي والحفظ الغريزي والحفظ الذي يتم بواسطة المخالطة أو الاجتماع. فكل يؤدّي عمله بمقدار. وهذا أيضاً قد سلف مني بيانه في الفصل الأول من الباب الأول[8]. ومع ذلك، فلن أبرح هذا المقام حتى أضيف إلى ما ذكر هنالك نصاً آخر، يتعلّق بالمصالح الحاصلة بواسطة الحفظ الغريزي، وفيه تطبيق للقاعدة المذكورة وهي أن المصالح مرعية من جانبي الوجود والعدم.

ويوجد هذا النص ضمن كتاب «منهاج العابدين» وعبارته: **«النعم قسمان: دنيوية ودينية، فالدنيوية ضربان: نعمة نفع، ونعمة دفع. فنعمة النفع أن أعطاك المصالح والمنافع، والمنافع ضربان: الخلقة السوية في سلامها وعافيتها، والملاذ الشهية من المطعم والمشرب والملبس والمنكح وغيرها من فوائدها، ونعمة الدفع أن صرف عنك المفاسد والمضار، وهي ضربان: أحدهما: في النفس بأن سلمك من زمانتها وسائر آفاتها وعللها. والثاني دفع ما يلحقك به من ضر من أنواع العوائق أو**

يقصدك به بشر من إنس أو جن وسباع وهوام أو نحوها ...»[٩].

ومن أوائل الغزالي في مقاصد الشريعة: أن المقاصد التحسينية تنعطف على المقاصد الضرورية والحاجية انعطاف التتمة والتكملة.

وإلى هذا المعنى يشير كلام الغزالي في «شفاء الغليل»؛ حيث قال ما نصه: **«الواقع في الرتبة الأخيرة من المناسبات - يعني التحسينات- ؛ إنما هي جارية مجرى التتمة والتكملات للقواعد المبنية على الحاجات أو الضرورات»**[١٠].

القاعدة عينها، نلفي أبا إسحاق يرددها في «موافقاته»؛ فإنه قال: **«الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات»**[١١].

- ومن أوائل الغزالي في مقاصد الشريعة: أن المصالح التحسينية لو فقدت، فإن المصالح الضرورية والحاجية لا تفوت بفقدانها.

وإذا كان الإمام الشاطبي يصرِّح في كتاب المقاصد من «الموافقات» بأن فقدان المصالح التحسينية والتزيينية ليس بمخل بأمر ضروري ولا حاجي[١٢]، فإن هذا بالضبط ما عناه أبو حامد حينما قرّر في كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا من «الإحياء» بأن ما يقع من المصالح موقع التزيين، **«لو فات لم تنخرم به حاجة ولا ضرورة»**[١٣].

- ومن أوائل الغزالي في مقاصد الشريعة: أن كل قسم من الأقسام الثلاثة؛ أي الضرورات والحاجات والتحسينات، يتعلّق بأذيالها ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها[١٤].

ولهذه القاعدة نظير في «موافقات» أبي إسحاق؛ فإنه قال: **«كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة لها، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية»**[١٥].

وكما يلاحظ من خلال هذا الكلام؛ فإن الإمام الشاطبي يطلق القول: بأن فقدان المصالح المكملة لا يلحق خللاً بالمصالح الأصلية. وهذه القاعدة لم تكن لتعزب عن فطنة أبي حامد الذي تشير عبارته في «شفاء الغليل» بل تصرّح، بأن المصالح المكمّلة لو تصورت منعدمة فإن الأصل الكلي لا يفوت بها[١٦].

ومن أوائل الغزالي في مقاصد الشريعة: أن المصالح المكملة إذا اعتبرت فالشرط ألا

برجع اعتبارها على الأصل بإبطاله أو بإبطال بعضه، لئلا يفضي إلى ترك الراجح إلى المرجوح.

و يشاكل هذا المعنى ما قرره أبو إسحاق في موافقاته: فإنه قال: **«كل ملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال»**[17].

وهذه القاعدة، من ضمن القواعد الجليلة التي يغلب على ظني أن أبا إسحاق قد اتكأ في تقريرها على ما أورده أبو حامد في كتابه «فضائح الباطنية» الملقّب أيضاً بـ «المستظهري». ومن أوضح ما يستدل به على ذلك؛ أن الإمام الشاطبي بعدما استظهر في بيان القاعدة المذكورة بالأمثلة الشافية، صرح عقيب ذلك بما نصه: **«وانظر في ما قاله الغزالي في الكتاب (المستظهري)، في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة، وأحمل عليه نظائره»**[18].

وكأني بأبي إسحاق في رجوعه إلى أبي حامد دون غيره من النظّار، يريد التنبيه على تأصيل الغزالي لهذه القاعدة وتأسيسه لها. فلننظر - الآن - كيف تناول أبو حامد هذه القاعدة، وطريقة صياغته لها في كتابه «المستظهري».

فبعد ما أشار - رحمه الله - إلى أن رتبة الاجتهاد ليست مما لا بدّ منه في الإمامة ضرورة، وبعدما بيّن بالبيان الشافي أنه ليس يجوز للناس خلع الإمام المنفك عن رتبة الاجتهاد واستبدال إمام مستجمع للشرائط به، إذا كان خلعه واستبدال غيره به سيفضي إلى التعرّض لإثارة فتن واضطراب أمور، بعد هذا كله، قال معلّلاً هذا الاختيار: «... **لأنّا نعلم بأن العلم مزية روعيت في الإمامة تحسيناً للأمر وتحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد، وأن الثمرة المطلوبة من الإمامة تطفئة الفتن الثائرة في تفرق الآراء المتنافرة. فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة، وتشويش نظام الأمور، وتفويت اصل المصلحة في الحال تشوّفاً إلى مزيد دقيقة في الفرق بين النظر والتقليد!»**[19].

وقد تعرّض الغزالي للمسألة عينها في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»، وأتى فيه بما هو أوضح وأشرح، فقال - رحمه الله - بعد كلام طويل:

«وإن لم يكن ذلك - أي خلع الإمام الذي لم يستجمع الشروط واستبداله بمن هو موصوف بجميع الشروط - إلا بتحريك قتال، وجبت طاعته وحكم بإمامته؛ لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره، دون ما يفوتنا

بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها. وربما يؤدي ذلك إلى إهلاك النفوس والأموال، وزيادة العلم إنما تراعى مزية وتتمة للمصالح، فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوّف إلى مزاياها وتكملاتها»[٢٠]. وقد ساق الإمام الغزالي أيضاً في كتاب الحلال والحرام من «الإحياء» ما يقتضي هذا المعنى[٢١].

وهذا يدل على أن تقرير الغزالي لهذه القاعدة لا يجري على سبيل الاتفاق أو بالعرض، وأن أفكاره في مقاصد الشريعة لا يضمها مؤلف، ولا يحصرها مصنّف، بل هي مبسوطة في عامة تآليفه، ومبثوثة في أعطاف تقاييده. ومن استقرأها ألفاها، وكذلك وجدت الأمر والحمد لله.

و من أوائل الغزالي في مقاصد الشريعة: أن المقصود في جميع الأمور الوسط.

وقد أورد الإمام الغزالي هذه القاعدة بمناسبة كلامه على العلاقة الوثيقة بين أحكام الشريعة والطبع الإنساني من كتاب كسر الشهوتين من «الإحياء»؛ حيث قال ما لفظه: «اعلم أن المطلوب الأقصى في جميع الأمور الأخلاق الوسط: إذ خير الأمور أوساطها، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم. وما أوردناه في فضائل الجوع ربما يومئ إلى أن الإفراط فيه مطلوب، وهيهات، ولكن من أسرار حكمة الشريعة أن كل ما يطلب الطبع فيه الطرف الأقصى، وكان فيه فساد، جاء الشرع بالمبالغة في المنع منه، على وجه يومئ عند الجاهل إلى أن مضادة ما يقتضيه الطبع بغاية الإمكان. والعالم يدرك أن المقصود الوسط؛ لأن الطبع إذا طلب غاية الشبع فالشرع ينبغي أن يمدح غاية الجوع، حتى يكون الطبع باعثاً والشرع مانعاً، فيتقاومان ويحصل الاعتدال. فإن من يقدر على قمع الطبع بالكلية بعيد، فيعلم أنه لا ينتهي إلى الغاية؛ فإنه إن أسرف المسرف في مضادة الطبع كان في الشرع أيضاً ما يدل على إساءته، كما أن الشرع بالغ في الثناء على قيام الليل وصيام النهار، ثم لما علم النبي ﷺ من حال بعضهم أنه يصوم الدهر كله و يقوم الليل كله نهى عنه ...»[٢٢].

وقد لحظ أبو إسحاق هذا المعنى في قوله في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث من مقاصد الشارع الذي سماه: «قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها»؛ فإنه قال: **«الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلّفين غاية**

الاعتدال ...» إلى أن يقول: «**فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ...**»[٢٣].

- ومن أوائل الغزالي في مقاصد الشريعة: أن الشارع قاصد إلى وضع الشريعة للإفهام.

ليس يخفى على الباحث والناظر؛ أن الإمام الشاطبي قد استهل النوع الثاني من القسم الأول من المقاصد بمثل هذه القاعدة فقال هنالك: «**النوع الثاني، في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام**»[٢٤] ثم مضى في كلامه.

ولننظر الآن؛ إن كان لهذه القاعدة نظير عند أبي حامد. ولتكن بدايتنا من كتاب آداب تلاوة القرآن من «الإحياء». فبمناسبة الباب الثالث من هذا الكتاب، الذي ترجم له الغزالي بالعبارة التالية: «**في أعمال الباطن في التلاوة وهي عشرة...**» قال في العمل الأول- وهو الذي يعنينا - ما نصه: «**فالأول فهم عظمة الكلام وعلوه،** وفضل الله سبحانه وتعالى ولطفه بخلقه في نزوله عن عرش جلاله إلى درجة إفهام خلقه، فلينظر كيف لطف بخلقه في إيصال معاني كلامه الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته إلى أفهام خلقه؟ وكيف تجلت لهم تلك الصفة في طي حروف وأصوات هي صفات البشر؛ إذ يعجز البشر عن الوصول إلى فهم صفات الله عز وجل إلا بوسيلة صفات نفسه ...»[٢٥].

وتذكر؛ فمن أمهات القواعد: أن الشريعة موضوعة لمصالح العباد، وأن هذه المصالح لم تقتصر على جانب دون جانب، بل هي عامة لكافة الخلق، وشاملة لكل الأمور، ومن بين هذه الأمور مسألتنا هذه: فإن الله تعالى - كما يقرر ذلك أبو حامد- رحمة منه وفضلاً، تلطف في إيصال معاني كلامه إلى فهم الإنسان، ووضع الشريعة على نحو يفهمه جميع العباد، فيكون هذا أيضاً مقصداً شريفاً من مقاصد الشارع.

ومما يدل أيضاً على أن الغزالي أصل لهذه المسألة؛ أنه ذكر في كتابه «معراج السالكين»: «**أن الرسل عليهم السلام كتموا بعض الأمور ولم يبينوها للخلق، كمسألة الروح؛ فإنها في نهاية الغموض، والأذهان أكثرها ضعيفة، فربما لم تفهم مقاصدهم، فتعترض من قولهم على قولهم. فلم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزاً ...**»[٢٦].

وما ذكره الغزالي بخصوص الروح ينطبق أيضاً على بعض الأمور التشريعية.

فهذه بعض الأشباه والنظائر بين فكر أبي حامد وفكر أبي إسحاق في بعض القواعد، التي تندرج ضمن القسم الأول من المقاصد، وأعني به قسم مقاصد الشارع.

وأما في ما يتعلق بالقسم الثاني وهو الذي يرجع إلى مقاصد المكلّف من التكليف: فإنه تضمن بدوره بعض المسائل، يلتقي في تقريرها فكر الرجلين.

ويكفيك منها ثلاث مسائل، تشكّل دعائم هذا القسم وأركانه.

فأما المسألة الأولى: التي قررها أبو إسحاق وألفيت لها سلفاً عند أبي حامد فهي أن: «**قصد الشارع من المكلّف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع**»[٢٧].

وقد استظهر أبو حامد في بيان هذه المسألة في مواضع لا تنحصر من تصانيفه، ويكفيك منها ما ذكر في كتابه «خلاصة التصانيف في التصوف»؛ حيث وصّى أحد تلامذته بأن يكون جميع أحواله وأقواله مأموراً به موافقاً للشريعة؛ لأن عمل المخلوقات بغير فتوى المصطفى ﷺ ضلال، وسبب للبعد عن الله تعالى، وأن الواجب هو قهر الهوى والنفس وتصييرهما تحت الشرع[٢٨].

وأما المسألة الثانية: فإنه إذا كان أبو إسحاق يقرّر في «موافقاته» بأن «**كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرّعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل**»[٢٩]؛ فإن المعنى نفسه يقرّره أبو حامد في مواضع من كتبه، وبصفة خاصة في كتاب الصبر والشكر من «الإحياء».

فقد صرّح في هذا الكتاب بأن «**كل من استعمل شيئاً في جهة غير الجهة التي خلق لها، ولا على الوجه الذي أريد به فقد كفر نعمة الله تعالى ...**»[٣٠].

ويشاكل هذا المعنى قوله: «**كل من استعمل شيئاً في غير طاعة الله فقد كفر نعمة الله في جميع الأسباب التي لا بدّ منها، لإقدامه على تلك المعصية**»[٣١]. ولا بدّ من تجلية هذا المعنى بالأمثلة.

من ذلك؛ أن من ضرب - مثلاً - غيره بيده فقد كفر نعمة اليد: إذ خلقت له اليد ليدفع بها عن نفسه ما يهلكه، ويأخذ ما ينفعه، لا ليهلك بها غيره، ومن نظر

إلى وجه غير المحرم فقد كفر نعمة العين ونعمة الشمس؛ إذ الإبصار يتم بهما، وإنما خلقتا ليبصر بهما ما ينفعه في دينه ودنياه، ويتقي بها ما يضره فيهما، فقد استعملها في غير ما أريدتا به[٣٢].

ومن أمثلة ذلك أيضاً: أن الله تعالى خلق الدراهم والدنانير لحكم؛ منها: أن تتداولهما الأيدي ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل، ومنها: التوسّل بهما إلى سائر الأشياء؛ لأنهما عزيزان في أنفسهما ولا غرض في أعيانهما... فكل من عمل فيهما عملاً لا يليق بالحكم، بل يخالف الغرض المقصود بالحكم فقد كفر نعمة الله فيهما، فإن من كنزهما فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما، وقد قال تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾**[٣٣]. ومن اتخذ من الدراهم والدنانير آنية من ذهب أو فضة فقد كفر النعمة وكان أسوأ حالاً ممن كنز. وكل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم؛ لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما؛ إذ لا غرض في عينهما، فإذا اتجر في عينهما فقد اتخذهما مقصوداً على خلاف وضع الحكمة ...[٣٤].

وقد استظهر الإمام الغزالي في بيان الحكم المتعلّقة بالمال والدنانير، وما يترتب على ذلك، ثم قال: **«وإذا عرفت هذا المثال فقس عليه حركتك وسكونك ونطقك وسكوتك، وكل فعل صادر منك؛ فإنه إما شكر وإما كفر؛ إذ لا يتصور أن ينفك عنهما»**[٣٥].

والمفهوم من فحوى هذا الكلام؛ أن جميع أعمال الإنسان ينبغي أن تكون موافقة لما قصده الشارع من التشريع. فإذا اتفقت وقصد الشارع فذلك هو الشكر، وإذا ناقض في تلك الأعمال قصد الشارع فذلك هو الكفران.

وأما المسألة الثالثة: فتتعلق بقضية اشتمال أحكام الشرع على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة.

وقد صاغ الإمامان الجليلان هذه القاعدة في عبارات رائقة وناصعة. بل إن عبارة الإمام الشاطبي تكاد تكون مأخوذة بالحرف مما ذكره الإمام الغزالي.

أما عبارة الإمام الغزالي فيمدّنا بها كتابه «فضائح الباطنية» وهي: **«الشرع يشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في**

الجملة. أما الجزئية فما يعرب عنها دليل كل حكم وحكمته. أما المصلحة الكلية فهي أن يكون كل مكلّف تحت قانون معيّن من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام التقوى وتأديب الشرع، وتقسيمه إلى ما يطلقه وإلى ما يحجر عليه فيه، فيقدّم حيث يطلق الشرع، ويمتنع حيث يمنع، ولا يتخذ إلهه هواه، ويتبع فيه مناه. ومهما خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة ليستمد منها أطيبها عنده، اضطرب القائلون في حقه، فلا يبقى له مرجع إلا شهوته في الاختيار، وهو مناقض للغرض الكلي»[٣٦].

فهذه عبارة أبي حامد، أما عبارة أبي إسحاق فهذا لفظها: **«إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص. أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته. وأما الكلية، فهي أن يكون كل مكلّف تحت قانون معيّن من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيّبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع... فإذا صار المكلّف في كل مسألة عنت له يتبع رخص المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه، فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع، وأخّر ما قدّمه»**[٣٧].

وبمقارنة مقالتي كل من الغزالي والشاطبي؛ يتبيّن لنا إلى أي حد يلتقي فيه فكر الرجلين في المقاصد.

وكنت أحترز في مختلف صفحات هذا البحث، من أن أدعي أن الإمام الشاطبي قد تأثّر بأبي حامد في صياغة نظريته في مقاصد الشريعة، باعتبار أن توافق الرجلين في بعض قواعد هذا الفن، يمكن أن يكون من باب التقاء الخواطر، أو وقوع الحافر على الحافر، وأيضاً لأن الأمر لا يتعلق بأي واحد، وإنما يتعلق بأبي إسحاق، أحد أئمة فن المقاصد ورفعائه، والذي تفرّد في زمانه، وتوحّد والزمان مشحون بأخدانه، فأمثال تلك القواعد لا تخفى على بحر غواص مثله. ولكن نظراً لهذا التوافق، وهو توافق يشمل اللفظ والمعنى، فإني أرجّح مسألة التأثير؛ تأثير فكر أبي حامد في فكر أبي إسحاق في مقاصد الشريعة.

فهذا ما تشهد به هذه المقارنات، وكفى بها حجيجاً وخصيماً، وهذا ما

تشهد به عبارات الشاطبي نفسه، خاصة في كتابه «الموافقات»؛ فإنه لا يفتأ ينوّه بأبي حامد، ويعتمد عليه في تقرير الكثير من أفكاره واختياراته.

وهذا أيضاً ما شهد به أستاذي الدكتور أحمد الريسوني - ولا ينبئك مثل خبير -؛ فإنه صرّح في كتابه «نظرية المقاصد» بما لفظه: **«أما استفادة الشاطبي من الغزالي، فهي واضحة صريحة، تنطق بها عشرات الشواهد، في «الموافقات» و «الاعتصام»، حتى ليمكن اعتبار الغزالي أحد أبرز شيوخ الشاطبي، رغم القرون الثلاثة التي تفصل بينهما»**[٣٨].

هذا؛ وقد بقيت أمور كثيرة، قرّرها أبو إسحاق، ووجدت لها سلفاً عند أبي حامد، لم يسع إيرادها، إما لذهولي عنها، وإما لأنه قد صرفني عن ذكرها صارف. ولئن أمهل الزمان وساعدت الأقدار، وضعت كتاباً، أدرس فيه الفكر المقاصدي بين أبي حامد وأبي إسحاق، أسلك فيه مسلك كتاب المقاصد من «الموافقات»، مع إيغال في التشعيب، وإفراط في التفريع. والله ولي التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل.

المراجع

١- إحياء علوم الدين، مطبعة المكتبة العصرية، بيروت: ١٩٩٢

٢- الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٨٨

٣- جواهر القرآن ودرره، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٨٨

٤- خلاصة التصانيف في التصوف، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ٢، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦.

٥- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد: ١٩٧١

٦- فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة: ١٩٦٤

٧- المستصفى من علم الأصول، دار العلوم الحديثة، بيروت.

٨- معراج السالكين، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ١، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٨٦.

٩- منهاج العابدين، مطبعة البابي الحلبي، مصر: ١٣٢٧ هـ.

١٠- الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي لمحمد بن الحسن الحجوي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، طبعة أولى: ١٣٩٧.

١١- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، طبعة دار الأمان الرباط، طبعة أولى: ١٤١١هـ.

الهوامش

[1] - ذكر ذلك الحجوي في كتابه «الفكر السامي»: ج1، ص318.

[2] - الموافقات، ج2، ص7.

[3] - المستصفى، ج1، ص286.

[4] - كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا من الإحياء: ج4، ص401.

[5] - جواهر القرآن ودرره: 19-20.

[6] - الموافقات، ج2، ص7.

[7] - الموافقات: ج3، ص285.

[8] - من بحثي: الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي.

[9] - منهاج العابدين، ص84.

[10] - شفاء الغليل، ص258.

[11] - الموافقات، ج2، ص11.

[12] - الموافقات، ج2، ص10.

[13] - كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا من الإحياء، ج4، ص401.

[14] - المستصفى، ج1، ص286.

[15] - المستصفى، ج1، ص286.

[16] - شفاء الغليل، ص167.

[17] - الموافقات، ج2، ص11.

[18] - الموافقات، ج2، ص13.

[19] - فضائح الباطنية، ص193.

[20] - الاقتصاد في الاعتقاد، ص150.

[21] - كتاب الحلال والحرام من الإحياء، ج2، ص192.

[22] - كتاب كسر الشهوتين من الإحياء، ج3، ص125.

[23] - الموافقات، ج 2، ص124.

[24] - الموافقات، ج2، ص49.

[25] - كتاب آداب تلاوة القرآن من الإحياء، ج1، ص393.

[26] - معراج السالكين، ص97.

[27] - الموافقات، ج2، ص251.

[28] - خلاصة التصانيف في التصوف، ص140.

[29] - الموافقات، ج2، ص252.

[30] - كتاب الصبر والشكر من الإحياء،ج4، ص120.

[31] - كتاب الصبر والشكر من الإحياء، ج4، ص120.

[32] - كتاب الصبر والشكر من الإحياء، ج4، ص120

[33] - سورة التوبة: آية 34.

[34] - كتاب الصبر والشكر من الإحياء، ج4، ص120- ص121- ص122.

[35] - كتاب الصبر والشكر من الإحياء، ج4، ص123.

[36] - فضائح الباطنية، ص99.

[37] - الموافقات، ج2، ص293.

[38] - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص295.

فقه المصلحة:
قراءة مثانية لنظرية تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد(*)

د. أحمد عابدي

تعريب: السيد علي مرتضى

يحاول الدكتور احمد عابدي في هذه المقالة كسر النظرية المشهورة حول تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد من خلال إعادة النظر في مفهوم المصلحة والمفسدة والتأمل في الأدلة التي طرحت لدعم تلك النظرية؛ لإبراز احتمال آخر هو تبعيه الأحكام لإرادة المشرع الذي هو الله سبحانه وتعالى. وفي مقالته هذه يحدد ما يترتب على كل من القولين من آثار ونتائج في المجال الإسلامي، لختيار بعد ذلك

* العنوان الأصلي للمقالة هو: فقه ومصلحت نقد ونظر العدد ١٢، خريف ١٩٩٨، تصدر عن أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية، قم.

من الأبحاث المهمة التي تناولها علماء المسلمين بالبحث والتدقيق وفي مجالاتٍ مختلفة مسألة تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، وأنّ الله سبحانه وتعالى هل راعى في جعلها تلك المصالح والمفاسد؟ وهل أنّ ما أوجبه تعالى كان لأجل ما فيه من المصلحة المهمة، وأنّ ما حرّمه لأجل ما فيه من المضارّ الشديدة؟ أو أن الأحكام الشرعية لا تتبع المصالح والمفاسد أبداً؟ وهل يمكن القول: إنه يوجد في الواقع مصالح ومفاسد، وأنَّ الأحكام الشرعية تابعةٌ ومعلولة لها أم لا؟

لقد أُخذ أصل وجود المصالح والمفاسد وتبعيةُ الأحكام لها في كتبنا الفقهية والأصولية كأصلٍ مسلم، ولم تتعرّض هذه الكتب إلا للنتائج المترتبة عليه، ونحن في هذه المقالة سوفَ نتناول هذا الأصل المسلّم بالبحث.

معنى المصلحة والمفسدة:

يمكن من خلال مراجعة كتبِ اللغة ومواردِ استعمال هاتين الكلمتين الحصول على المعاني التالية:

أ-المصلحة تعني المقبولية، وكل ما يحبّه الناس ويقبلونه، بينما تكون المفسدة بمعنى كل ما ينفّر منه الناس ولا يقبلونه.

ب- المصلحة تعني الشيء المفيد وما فيه منفعة، بينما المفسدة تعني الشيء المضر. وقد بُنيت الأبحاث الأصولية على هذا المعنى، وهو غالباً ما يُقصَد في كتب أصول الفقه؛ ولا يخفى أنه قد يراد منهما خصوص المنفعة والضرر الدنيويين، وقد يفسّرا أحياناً ويراد منهما ما هو أعمّ من ذلك، فيشمل المنفعة والضرر الأخرويين.

ت- المصلحة تعني الحسن والمفسدة تعني القبيح (السيء).

ث- يذكر أهل السنة: أن المصلحة تعني تأمين مقاصد الشارع والمحافظة على دينِ الإنسان وروحه وعقله ونسله وماله [1].

هـ- كلمة المصلحة تستعمل أحياناً للدلالة على مقتضيات الزمان والمكان.

هل هناك ترادف بين هذه المعاني السابقة الذكر أم تباين؟ وعلى فرض التباين، هل تعتبر جميعها لوازم مختلفة لشيءٍ واحدٍ أم لا؟ بمعنى أنّ كلّ منفعة حسنةٌ، مقبولة أيضاً عند الناس، أم أنه يمكن التفكيك بين الأمرين؟

إن الجواب القطعي عن هذه الأسئلة يرتبط تماماً بالتفسير والتحليل الذي نتبناه لكلمة «الحسن». فإذا كنا نعتبر أن كلمة «الحسن» تعني الدليل والتحليل الصحيح فإن المعاني المذكورة للمصلحة غير متلازمة. ولكن إذا اعتبرنا أنّ كلمة «الحسن» تعني المنفعة وخصصناها بالمنفعة الدنيوية، ففي هذه الحالة ستكون المصلحة ملازمة للمقبول والمفيد «دون بقية المعاني».

إلا أننا نغض الطرف عن هذا النحو من الأبحاث اللفظية، ونقتصر على الإشارة إلى مسألة الحسن والقبح لما لهاتين الكلمتين من صلة وثيقة بمسألتنا، ومن ثم نعرّج على أصل الموضوع.

ذكر القاضي نور الله الشوشتري ثلاثة معان للحسن والقبح:

١- الحُسن هو الكمال، والقبح هو النقص.

٢- الحَسَن هو الملائم والمناسب للغرض، والقبيح هو المنافر والمنافي له.

٣- الحَسَن يعني كلّ ما استحق عليه فاعله المدح والثواب، والقبيح هو ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب.

تاريخ المسألة:

تعرّض الفقه السنّي منذ فترة زمنية طويلة - بسبب قلة المصادر النصيّة لاستنباط الأحكام عندهم - لمسألة المصالح المرسلة والاستحسان والقياس المستنبط العلة، وجعلوها من مصادر استنباط الأحكام الشرعية؛ وهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يُبقون باب الاجتهاد في الفقه عندهم مفتوحاً، ليلبي احتياجات كل عصر وزمان.

بينما لم يكن الفقه الشيعي مضطراً للاهتمام الكبير بمسألة المصالح والمفاسد. وموارد البحث عن المصالح في الفقه الشيعي هي موارد الاستثناء من القاعدة مثل: جواز الاستماع إلى الغيبة، جواز الكذب، أسباب ولاية الجائز، بيع الوقف، الخراج والمقاسمة، الأجرة على الواجبات، الجهاد. وكل

هذه المواد مخالفة للأصل فالأصل هو حرمة الغيبة ولكن ربما جازت لمصلحة كارثة، والأصل حرمة القتل ولكن يجوز في المبدأ وعلى هذين المثالين يقاس غيرهما.

وأما في كتب أصول الفقه: فقد تعرّضوا لمسألة المصالح والمفاسد بشكلٍ واسع في القرنين الأخيرين، ولكن في الوقت نفسه، لم يتعرّض الأصوليون لمسألتنا؛ والبحث عن دليل تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، واعتبروا ذلك من الأصول المسلّمة، ويظهر ذلك بمراجعة كتب الأصول من قبيل «فرائد الأصول» و «الكفاية» وكتاب «فوائد الأصول».

وبعد انتصار الثورة الإسلامية أدّت الضرورات المعاصرة للتعرّض للأحكام الثانوية، والأحكام الولائية والحكومية، والمصلحة والمفسدة، بشكلٍ واسعٍ في الفقه. وقد أكّد وقارب بعض الفضلاء العلاقة بين الأحكام الحكوميةَ والمصلحة، بحيث اعتبروا أنَّ الطريق الوحيد لإدارة المجتمع الإسلامي وللحصول على الأحكام هو ملاحظة المصالح والمفاسد، وتشخيص ملاكات الأحكام الواقعية، وبما أن علة الحكم وملاكه توسّع أو تضيّق الحكم «العلة تعمّم وتخصّص»، ذهبوا إلى القول بإمكانية تغيير الحكم بحسب ما تقتضيه المصلحة أو المفسدة.

وسوف نتعرّض لذكر أدلة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وأدلّة النافين أيضاً، ونأخذ كل واحدٍ من هذه الأدلة بالبحث والنقد والتحقيق، ولكن من الضروري الإشارة إلى بعض النكات المهمة قبل الدخول بالبحث:

١- يعتبر أصل ثباتِ الأحكام من الأصول المسلّمة، التي لا يمكن الاعتراض عليه أبداً.

٢- الفقه قانون إلهي نتوقع منه أن يكون عملياً يعالج جميع مشاكل المجتمع.

٣- إنّ مسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ليست مسألة فقهية، ولذا ينبغي بحثها بنظرةٍ فلسفية؛ لأن البحث فيها يدخل في دائرة فلسفة الفقه لا الفقه نفسه.

٤- لا يعني إثبات هذه المسألة أو نفيها القبول برأي الأشاعرة؛ فإن الأشاعرة أنكروا قاعدة العلية، وكذلك السنخية في ما بينهما، كما ولم يقبلوا بالحسن والقبح العقليين. أما نحن، فإننا وإن كنا نقبل بهذه المسائل الثلاث، إلا أننا نعتقد أنّ القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أو إنكاره لا علاقة له بهذه المسائل الثلاث، كما سيتضح إن شاء الله من خلال هذه المقالة.

٥- إنّ المسألة التي نبحثها في هذه المقالة لا ربط لها البتة ببحث الأخباريين؛ وهي لا تعني أبداً نفي حجية العقل أو اليقين الحاصل من المقدّمات العقلية.

٦- إنّ كل من تعرّض لمسألة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد لاحظ المصلحة والمفسدة في متعلّق الأحكام تارةً، وأخرى في نفس الأحكام، ونحن في هذه المسألة سنتعرّض لكلا الصورتين أيضاً.

٧- إن هذه المقالة تسعى لتطبيق الفقه على الزمان، لا الزمان على الفقه، وبتعبير آخر لا تسعى لجعل الدين دنيوياً، وإنما لجعل الدنيا دينيةً.

أدلة التبعية:

نبدأ بذكر الأدلة التي يمكن أن تُدّعى لإثبات تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، وما يمكن أن يُعترض عليها، وتحقيق الأمر فيها.

الدليل الأول:

إن الأحكام الشرعية هي فعل الله، وأفعالُ الله تابعةٌ ومعلّلة ومعلولة للأغراض، وهذا يعني أن الأحكام الشرعية تابعةٌ للأغراض، والغرض الواقعي لله سبحانه من الأحكام الشرعية هو رعاية المصالح والمفاسد الواقعية. وعليه فكل حكمٍ تابعٌ للمصلحة أو المفسدة التي جُعل لأجل الحفاظ عليها.

الاعتراض على الدليل:

ويمكن الاعتراض على هذا الدليل من نواح عدة: فإننا لو اعتبرنا الأحكام الشرعية هي فعل الله كأصل مسلّم، فإنّ القول بتبعيّة أحكام الله للأغراض، له لوازم فاسدة لا يمكن قبولها، «وإذا فسد اللازم فسد الملزوم»

وسنتعرّض لفساد اللوازم في آخر هذه المقالة إن شاء الله.

الدليل الثاني:

من المسلَّم أن الترجيح بلا مرجّح قبيحٌ وعليه، فلا بدّ عند القيام بأي فعلٍ اختياري، وهو ما يقدر الإنسان على فعله وتركه، أن يكون له مرجّح لكي ينجزه الفاعل، وأحكام الشارع هي أفعال الله الاختيارية، فلا بدّ من أن يكون لها مرجّح، والمرجّح هو رعاية المصالح والمفاسد في الفعل أو الترك.

يرد عليه:

هذا الدليل مردودٌ أيضاً؛ لأنه لا يمكن إثبات أن المرجّح هو خصوص المصلحة والمفسدة، فلعلّ إرادة الله هي المرجّحة لأفعاله هذه، وصحيح أنها - أي إرادة الله - ليست عبثية وجزافية، ولكن ليس من الضروري أن تكون تابعةً للمصلحة أو المفسدة. هذا مضافاً إلى أنّ الإيراد على الدليل الأول بعينه يرد على هذا الدليل.

الدليل الثالث:

إن إحدى خصائص الفقه الشيعي هي الاهتمام بالمصالح والمفاسد، ولهذا السبب كان الفقه ملبياً لاحتياجات ومقتضيات الزمان وظروفه، ولا يمكن الحصول على الأحكام الثانوية والحكومية من دون أخذ المصالح والمفاسد بعين الاعتبار، كما أنه من البديهي جداً عدم إمكان إدارة الدولة والمجتمع بالاعتماد على الأحكام الأولية فقط.

الرد على هذا الدليل:

إنّ هذا الدليل أقرب إلى الشعار منه إلى الاستدلال؛ لأن إنكار كون المصالح والمفاسد ملاكاً ومعياراً، بل إنكار أصل وجود المصالح والمفاسد لا يعني أبداً إنكار الأحكام الثانوية والحكومية، وبالتالي لا يعني انسداد الطريق في وجه الحاكم في المجتمع والدولة كما سيظهر من خلال هذه المقالة إن شاء الله تعالى.

الدليل الرابع:

يعتبر العقل أحد الأدلة والمصادر الفقهية، والعقل إنما يستطيع أن يدرك

حكماً ما فيما لو كان معلولاً لمصلحةٍ أو مفسدةٍ معيّنة؛ لأنه لو كانت أحكام الشارع مجرّد اعتبارٍ صرفٍ ومن دون أن تؤخذ فيها أي مصلحةٍ أو مفسدةٍ، فلا يستطيع العقل إدراك الأحكام أبداً؛ وحيث إن العقل يدرك المصالح والمفاسد، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ يعتبر أحد الأدلة الأربعة، فلا بدّ من أن تكون الأحكام تابعةً للمصالح والمفاسد، وذلك لكي يستطيع العقل من خلال إدراكه للمصالح والمفاسد أن يدرك الأحكام الشرعية.

الرد على الدليل الرابع:

يمكن الاعتراض على هذا الدليل من جهاتٍ عدة أيضاً:

أولاً: إن العقل ليس شيئاً مستقلاً في عرض الكتاب والسنة حتى يعدّ أحد المصادر الفقهية؛ لأن العقل هو مجرد وسيلة لفهم الكتاب والسنّة، وكيفية الاستفادة منهما. ويمكن تلخيص معنى العقل بالأسلوب الصحيح للفهم، والشخص العاقل هو صاحب الأسلوب، وعلى هذا لا يوجد في الإنسان شيءٌ مستقلٌ باسم العقل، وإنما يطلق العقل على فهم صاحب الأسلوب، والعقل الذي يعد من أدلة الأحكام هو الأسلوب الصحيح لفهم الكتاب والسنّة. وكل ما نحصل عليه من غير الكتاب والسنة لا يعتبر من أدلة الأحكام مهما كان صحيحاً. مع العلم بأن قاعدة: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» محل تأمل كبير؛ لأن العقل ليس من وظيفته الحكم، وإنما الحكم هو من اختصاص الشرع أو الدولة أو كل شخصٍ عنده سلطة ملزمة، وأما العقل فدوره دور الكاشف [31] عن الحكم والمدرك له لا دور التشريع والحكم، ولو سلّمنا بأن العقل يلعب دور الحاكم والمشرع، فإن حكمه لا يلازم حكم الشرع، حتى في مثل الأحكام القطعية العقلية في المستقلات العقلية، وكذلك في البديهيات الست.

ثانياً: إن هذا الدليل لم يميّز المصلحة الواقعية عن المصلحة الظاهرية، بل استعمل إحداهما مكان الأخرى.

الدليل الخامس:

قد يدّعي البعض أن حديث: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**» يدل على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وفيه: إنه لا يستفاد من الحديث أن الضرر هو المفسدة المبحوث عنها؛ فإن هذا الحديث يدل على أنه كان هناك حكم خاص يؤدي إلى الضرر، ومن الممكن أن يكون الضرر مبنىً للحكم، أما المفسدة، فبأي دليل يقال: إنها مبنى للحكم الشرعي؟

الدليل السادس:

إن المصلحة والمفسدة هما الحسن والقبح الذاتيان للأشياء، وقد أثبتنا من خلال ذلك مسألة النبوة والإمامة، وإنكار ذلك يؤدي إلى سدّ طرق الاستدلال لإثبات النبوة والإمامة. أضف إلى ذلك أن أفعال الله ليست عبثية لأنه حكيمٌ، فهي حتماً تتصف بالمصلحة والمفسدة.

الرد على هذا الدليل:

إنّ مسألة الحسن والقبح العقليين تختلف عن مسألة المصالح والمفاسد وتبعية الأحكام لها. وأما مسألة الحكمة الإلهية فتعني أن المصلحة والمفسدة تنتزع من أفعاله تعالى، لا أنّ أفعاله معلّلة بالمصالح والمفاسد. علماً أن كل من يقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد يقول بها في كل من الأحكام الأولية والثانوية. نعم هم يعتقدون أن المصالح والمفاسد ينبغي أن لا تكون خلاف الشرع، ويراعى فيها الأهم والمهم، ويحتاج تشخيصها في المسائل الاجتماعية بشكل كامل إلى خبرة عالية.

أدلة نفي التبعية

بعد ذكرِ أدلة التبعية وردّها من المناسب التعرّض لذكر الأدلة التي تدل على أن الأحكام الشرعية غير تابعةٍ للمصالح والمفاسد، وأن العقل لا يستطيع تغيير الأحكام على الرغم من اطّلاعه على المصالح والمفاسد.

الدليل الأول:

إنّ أفعال الله سبحانه وتعالى غير تابعةٍ للأغراض؛ إذ ليس له سبحانه في أفعاله أغراض فاعلية كذلك، ولا أغراض فعلية؛ لأن معنى أن يكون للفاعل غرضٌ في فعله هو أنه يستكمل في فعله أو ينقص به، وكثيرٌ من الناس يظنون أنه ليس لله سبحانه غرضاً فاعلياً في أفعاله، ولكن يتصورون

أن له غرضاً فعلياً، علماً أنه بالدقة الفلسفية يتضح أنه ليس له سبحانه أيضاً غرض فعلي في أفعاله.

يقول الإمام الخميني: «**فما هو المعروف بينهم «أنه تعالى يفعل للنفع العائد إلى العباد» مشتركٌ في الفساد والامتناع مع فعله للنفع العائد إليه، ولا يلزم مما ذكرنا أن يكون فعله لا لغرض وغاية ويكون عبثاً..**»[2].

ويقول شيخ الإشراق: «**إن عنده عشقاً لذاته فقط، وليس عنده عشقٌ والتفات لغير ذاته**»[3].

ويقول الملا صدرا أيضاً: «**إن الحكماء ذهبوا إلى أن فعله سبحانه مطلقاً لا يكون لغرضٍ سواه من إيصال خيرٍ بممكن أو نفعٍ أو ثوابٍ أو غير ذلك لكن يترتب على أفعاله هذه الغايات والأغراض**»[4].

وعليه، فإذا لم يكن لله سبحانه أي غرض في أفعاله، فلن تكون أفعاله وأحكامه تابعةً لأي غرض، طبعاً لا يعني هذا أنّ أفعاله عبثية ولغوية، وذلك للفرق الكبير - كما ثبت في محله - بين أن لا يكون هناك أيُّ غرضٍ للفاعل وبين لغويةِ الفعلِ وعبثيته.

الدليل الثاني:

إذا كانت أفعال الله تابعةً للمصالح والمفاسد، فهذا يعني وجود غايةٍ عُليا أو خيرٍ أعلى من الله سبحانه، يقوم بالتالي بتطبيقها عليه، وهو عبارة عن رعاية المصالح والمفاسد الواقعية. علماً أن الله سبحانه هو الخير الأعلى، وهو غاية وهدف كلّ شيء، وأما قبول القول بالمصالح والمفاسد الواقعية في أفعال الله، فهو اعترافٌ بوجود غايةٍ وخيرٍ أعلى من الله. ولذا فالأفضل أن نقول فراراً من هذا المحذور: بأن أفعال الله غير تابعةٍ للمصالح والمفاسد، ولكن ننتزع من أفعاله عنوان المصلحة والمفسدة؛ لأنه تعالى حكيمٌ، ونحن قد انتزعنا من هذا النظام، الذي خلقه الله على هذا النحو، ما هو الشيء الذي فيه مصلحة وما هو الشيء الذي فيه مفسدة، وهذا ما يعبّر عنه بالنظام الأصلح.

فنحن نقول: إنه من المصلحة والخير والكمال أن يكون للإنسان يدان اثنان، ومن المفسدة أن يكون له يدٌ واحدة أو ثلاث أيدٍ. ولكن لو أن الله

سبحانه وتعالى قد خلق جميع الناس من اليوم الأول دفعة واحدة، ورتّب النظام وجميع الموجودات بنحو يتلاءم مع الخلقة ذات اليد الواحدة، فلعلّ حكمنا على هذا الفرض سوف يختلف عن حكمنا اليوم.

نكتة أخرى:

إنّ من أهمّ المسائل الخلافية بين الشيعة والأشاعرة هي مسألة حسن الأشياء وقبحها ذاتاً، فالشيعة يعتقدون بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، بينما يرى الأشاعرة الحسن والقبح الشرعيين؛ فما أمر به الله هو الحسن وما نهى عنه هو القبيح، وقد ذكرت الكتب الكلامية أدلّة عدّة لإثبات الرأي الحق، وهو رأي الشيعة في المقام، لا سيما في كتاب «تجريد الاعتقاد»، ولكن يجدر التنبيه على مسألةٍ وهي: أن الشيعة إذا كانوا يقولون بالحسن والقبح العقليين والذاتيين للأشياء، فهم لا يعنون بذلك أنّ جميع الأشياء قبيحةٌ أو حسنةٌ ذاتاً، وإنما هناك عددٌ من الأشياء قليلٌ جداً هو كذلك، وأما أكثر الأشياء وأفعالِ الناس فليست قبيحةً وحسنةً ذاتاً، إضافة إلى أن ذلك العدد القليل من الأشياء الذي هو قبيح وحسن ذاتاً، ليس من المعلوم أنّ العقل يدرك حسنها أو قبحها جميعاً، وإنما يدرك بعضاً منها.

وبناءً عليه، فقد ظهر أنه لا يمكن ادعاء تبعية جميع أحكام الشارع للمصالح والمفاسد الواقعية، وللحسن والقبح الذاتيين للأشياء، كما أنه لا يمكن ادعاء تغير الأحكام بمقتضى تغيّر المصالح والمفاسد التي يطلع عليها العقل. إذ كيف يمكن اعتبار هذه المصالح والمفاسد المتغيّرة هي ملاك الحلال والحرام الإلهي؟

إنّ أحكام الشرع - بنظر كاتب هذه الأوراق - تابعةٌ للأوامر والنواهي الشرعية فقط لا غير، ولا يوجد أي ضرورة للقول بتبعية جميع الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد؛ إذ من الممكن أن يوجد في الشرع أوامر ونواهٍ غير تابعةٍ لأي مصلحة أو مفسدة ظاهرية، بل واقعية أيضاً، وإنما تكون تابعة للاعتبار وأمر الشارع المقدّس ونهيه. وليس من الضروري أن يكون لهذا الاعتبار الشرعي غرضٌ معيّن، تكون الأوامر والنواهي الشرعية تابعةً ومعلولةً له. ولا يبعد دعوى تأثر الفقه الشيعي في موقفه من قضية المصالح والمفاسد بنفوذ آراء الفقه السني وأفكاره في مسائل الاستحسان والمصالح

المرسلة والقياس المستنبط العلة، التي هي بعيد كل البعد عن روح المذهب الشيعي. وعلى كل حال، فنحن لا ننكر حسن الأشياء وقبحها، وفي نفس الوقت لا نقول بوجود المصلحة والمفسدة في الأحكام.

ونذكر بعض المؤيدات لهذا المدعى:

أ- **تحريم بعض الطيّبات:** فالآية الشريفة: **﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللهِ كَثِيراً﴾**[5]، تدل على أن الله سبحانه حرّم بعض الطيبات، فهل يمكن القول: إن هذا النحو من المحرّمات الشرعية تابعٌ للمفسدة في النهي أو في متعلقه؟ فإنّ هذه الآية تدل صراحةً على أن تلك الأشياء طيبة في حدّ نفسها ومع ذلك حرّمها الله. وما المانع من أن تكون بعض المحرّمات في الشرع الإسلامي المقدّس طيبةً سابقاً، ولكن بسبب الذنوب وظلم بعض العباد، حرّمها الله تضييقاً وعقوبةً. وعليه كيف يمكن تحصيل الملاك والمصلحة والمفسدة في المحرّمات؟

ب- **تحريم صيد السمك نهار السبت على بني إسرائيل:** يعتبر شاهداً آخر على هذه المسألة؛ لأنه لا فرق قطعاً في السمك بين أن يكون نهار السبت أو نهار الأحد أو غيرها من الأيام، ويستفاد من ذلك أن حليّة صيد السمك وحرمته على بني إسرائيل غير تابع للمصلحة والمفسدة الذاتية في نفس فعل الصيد، بل ولا في الاعتبار، وإنما هي إرادة الله فحسب؛ حيث حرّمه الله يوماً وأحلّه في باقي الأيام. مثلاً عندما يحرّم إسرائيل شيئاً على نفسه، فلا توجد مفسدة في نفس ذلك الشيء ولا في نفس التحريم.

ج- **نسخ الأحكام:** وهو جلّي في كلام النبي عيسى: **﴿وَلأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾**[6]، فإذا كانت الأحكام حقاً تابعةً للمصالح والمفاسد، فكيف يمكن تحليل الحرام، وبالتالي أيّ معنى سوف يبقى لمسألة نسخ الأحكام؟ وكيف نفسّر مجيء الدين الجديد؟

د- **آية الخمر والميسر:** **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾**[7]، فقد حاول بعض المفسّرين تأويل النفع في الآية. كما وحاول بعضٌ تفسير الآية على خلاف ظاهرها؛ فقال: إن الخمر فيه منافعٌ ومضارٌّ، ولكنّ ضرره أكبر من نفعه. إلا أن ظاهر الآية

ليس فيه أي ذكرٍ للضرر؛ لأنها تقول الخمر والميسر (فيهما إثمٌ)، والفرق شاسعٌ بين الإثم والضرر، وما أكثر الأشياء النافعة ولكنها في نفس الوقت محرّمة عند الله. فهذه الآية تدل أيضاً على أن الأحكام غير تابعة للمصالح والمفاسد، وإنما هي تابعة للأمر والنهي الإلهي.

هـ- في الدية: مسألة قطع إصبع المرأة، ودية الثلاثة والأربعة أصابع، وكذلك رواية: «**إن دين الله لا يصاب بالعقول**»[8]، فإنها كلها مؤيّدات أنه لا ينبغي للعقل البحث عن ملاك الأحكام، إما لأنه لا ملاك لها أصلاً، وإما لأنه لها ملاك ولكن لا يمكن الوصول إليه والتعرّف عليه.

و- ما ورد في روايات كثيرة من أن حلال محمدٍ ﷺ حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة؛ فإنّ تسليط الضوء على الملاكات والمصالح والمفاسد، وربط الأحكام بها وتبعيتها لها، فهو يعني رفع اليد عن استمرارية الأحكام الظاهر من هذه الروايات.

نتائج البحث [لوازم القولين]:

١- إن لازمَ القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد عدمُ حرمةِ شرب قطرةٍ واحدةٍ من الخمر؛ لأن القطرة الواحدة منه ليس فيها أي ضررٍ، أو عدمُ حرمةٍ الموسيقى لخفيفة المفيدة لأعصاب الإنسان، علماً أنه لا يلتزم فقيهٌ بهذين اللازمين.

وأما القول بتبعية الأحكام للأوامر والنواهي الإلهية، فلازمه حرمة الخمر مطلقاً، سواءً في ذلك القطرة منه أم الأكثر؛ وحيث إن الأحكام لا تتبع المصلحة ولا المفسدة، فلو أثبت العلم - فرضاً - في المستقبل أن شربَ الخمر أكثرُ فائدة لجسم الإنسان من شرب الماء، فلن يتغير الحكم وستبقى النتيجة هي حرمة شرب الخمر؛ لأن الحكم تابعٌ لأمر الله ونهيه لا للمصلحة أو المفسدة. والأمر عينه يجري في مسألة سماع الموسيقى، أو أكل لحم الخنزير، فإنه لو لم يكن فيهما أي ضررٍ، بل حتى لو كانا مفيدين لذيذين، فحكمهما هو الحرمة ولن يتبدّل؛ وذلك لأن الله قد نهى عنهما. ولا فرق من هذه الناحية بين العبادات والمعاملات، فلو اطلعنا على المصلحة الواقعية لبعض العبادات بشكل يقيني، ورأينا أنه يمكن تحقيق نفس هذه المصلحة

من خلال عملٍ آخر، فالحكم يبقى أن ما أوجبه الله هو الواجب وما دونه فليس بواجب.

٢- يترتّب على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أبحاثٌ وأسئلةٌ عدة منها: ما هو ملاك المصلحة والمفسدة؟ ومن يشخصّهما؟ وما العمل عندما تتعارض مصالح الأفراد فيما بينها، وكل منهم يرى أهمية مصلحته ويقدّمها على مصلحة الآخر؟ ففي هذه الحالة لا يوجد ضابطةٌ ولا نظامٌ يحكم أحكام الشارع، ويظهر في تنفيذها نوعٌ من التزلزل؛ إذ يمكن تشخيص المصلحة وتعيين حدودها بشكل صحيحٍ وجامعٍ مانع [٦٠].

٣- إنّ مسألة تغيّر الأحكام بتغيّر الظروف الزمانية والمكانية، وإن كان لها جذورٌ في فقه أهل السنة، لكن هذه في الواقع ليست من باب تغيير الحكم أو تبدلِ الموضوع، وإنما الحكم الشرعي ينصبّ على العنوان الجامع الانتزاعي. مثلاً، عندما تباع بعض السلع في بلدٍ بالكيل وفي آخر بالوزن أو بالعدد، فلا ينصبّ حكم الله على الكيل ولا على الوزن أو العدد، وإنما حكم الله هو أن يتعيّن البيع على طبق المتعارف بين الناس، وهذا - أي المتعارف بينهم - له مصاديقُ متعددة، متفاوتة فيما بينها ومتغيّرة، وأما أصل حكم الله بلزوم معرفة المبيع فهو دائماً ثابت لا يتغير.

٤- هل يتصور أقبح مما قيل في بعض الأماكن عن تقديم حق الطفل على حقِ الله فيما لو كان صوم الأم المرضعة مضرّاً بالطفل؟ أليس هذا استخفافاً بحقوقِ الله سبحانه، وأنّ جميع الحقوق تقدم على حقوقه تعالى؟ فيرفع اليد فوراً عن أحكامه تعالى فيما لوِ طرأت مصلحة ما!!! أليس من الأفضل القول بعدم التزاحم والتعارض أصلاً بين حق الله وحق الفرد، وإنما حق الله هو نفس حق الرضيع؛ لأننا نتبع الأوامر والنواهي الإلهية، وقد نهت - في الفرض المذكور في المسألة - عن هكذا صوم، لا أن للصوم مصلحة ولحفظ الرضيع مصلحة أخرى مستقلة، وينبغي مراعاة كلتا المصلحتين، ونقوم بترجيح الأهم على المهم، بل لأجل تبعية الصوم للأمر الإلهي، وهو سبحانه لم يأمر المرأة بصومٍ يكون رضيعها فيه جائعاً.

٥- إن الأحكام الشرعية تابعة للجعل والاعتبار، تماماً كأحكام أي قانون آخر، لا أنها تابعة للمصلحة والمفسدة. وبناءً على هذه النتيجة ينبغي

إعادة النظر في كثيرٍ من الأبحاث الأصولية.

٦- إذا ألغيت مسألة المصلحة من المباني الفقهية، لم يعد هناك أي تفاوتٍ من هذه الناحية بين العبادات والمعاملات، وبالتالي لا يمكن القول: إن قيمة المصلحة تظهر فقط في المعاملات لا في العبادات.

٧- هل من المصلحة القول في العصر الحديث: إن حكم الزكاة انتقل من وجوب زكاة البعير والبقر والغنم إلى وجوب زكاة الطائرة والسفينة والقطار والسيّارة؟ لأن المصلحة الداعية إلى إيجاب الزكاة في أنواع الحيوان الثلاثة هي بعينها موجودةٌ في الطائرة والسيارة وغيرها؟ إنّ على القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أن يقرّوا بهذا الكلام، بخلاف منكري التبعية، الذين يرون تبعيتها للأوامر والنواهي الإلهية فقط، فإن الحكم الأولي عندهم باقٍ على ما هو، والكلام عينه يجري في باب الاحتكار. وعليه، أصبح من الواضح أن نظرة حرة كهذه إلى الفقه سوف تؤدي إلى وجود فقه جديد.

٨- بناءً على ما مرّ، نرى أن العقل لا يستطيع أن يدرك ملاكات الأحكام بنحو السالبة الكلية، وهذه القضية السالبة صادقة لانتفاء موضوعها؛ لأنه لا ملاكات للأحكام أصلاً حتى يقال: هل يدركها العقل بنحو الموجبة الجزئية أو الكلية. ومن هنا اتضح عدم إمكانية قبول قول من ادعى ضرورة الاعتناء بروح القانون في الأحكام الشرعية، دون التقيّد كثيراً بألفاظه. بل لعله يمكن القول: إن المسلمين كانوا عبر التاريخ مقيّدين بألفاظ الأحكام، أما المسيحيون فكانوا تابعين لروح القانون.

٩- إن مسألة تعلّق العقاب بالفرد، والإشكال على أن دية القتل الخطأ تدفعها العاقلة لا نفس الجاني، وأن هذا كان بسبب نظام العشائر والقبائل الحاكم في زمن الرسول الأكرم ﷺ، وما يلتزمون به من معاهدات دفاعية، وبعد اندثار النظام القبلي في هذا العصر، لا بدّ من انتفاء هذا الحكم. وكذلك بالنسبة لمسألة شهادة المرأة، أو إرث المرأة، وغيرها من المسائل التي صارت اليوم محل انتقاد بعض الأشخاص، فينبغي أن تتغيّر أحكامها السابقة بناءً على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ولكن متى ما ثبت بطلان القول بالتبعية، فينبغي بقاء الحكم السابق وجريانه في جميع

هذه المسائل على ما هو عليه، وأن يطبّق فيها الفقه القديم والأسلوب القديم بلا أدنى تفاوت؛ لأن الملاك هو أمر الشارع ونهيه، لا المصالح والمفاسد ولا تنقيح المناط، اليقيني منه فضلاً عن الظني.

١٠- نحن نعتقد بعدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد والملاكات الواقعية، وعلى فرض وجود هذه الملاكات، فإننا ندعي عدم قدرة العقل على إدراكها ولو بنحو الموجبة الجزئية، ولو فرضنا قدرته على إدراك الملاكات، فمن المحتمل قوياً أن تكون جميعها حِكَماً لا عِللاً للأحكام، هذا مضافاً إلى أنه لا يُعلم طريق تشخيصها، هل هو العقل أم العقلاء أم العرف أم الشورى أم...؟ وعلى كل حال، فإنه يمكن الترديد باعتبار أن أصل المصلحة والمفسدة الواقعية أعم من العام والشخصي والثابت والمتغيّر، والصحيح أن ملاك كل حكم هو الأمر والنهي الشرعي، كما وينبغي بناء الأحكام الولائية والحكومية على الضرورة لا على المصلحة. وأما في الموارد التي لا يوجد فيها واقعاً أمرٌ أو نهي شرعي، يمكن للحكومة الإسلامية، بناء على تشخيص المصالح والمفاسد، أن تقر بعض الأحكام والقوانين، ولكن هذه الأحكام والقوانين ليست قوانين شرعية، كما لا يمكن نسبتها إلى الله أو إلى الدين، وإنما هي قوانين وضعها الولي الفقيه أو قائد الدولة الاسلامية أو مجلس صيانة الدستور لأجل الإصلاح والتقدّم، وينبغي في هذه الموارد استعمال لفظ (ينبغي أو لا ينبغي)، واجتناب ألفاظ الأحكام الشرعية كالواجب والحرام. ولا يصح القول أبداً: إن هذا شرعاً كذلك، بل ينبغي القول: إن هذا هو حكم الحاكم أو قائد الدولة الإسلامية، وجميع العقلاء سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين يعتبرون هذه الأحكام ويقرّون بها.

الهوامش

[1]

[2] رسالة الطلب والإرادة، ص 43 و 45.

[3] حكمة الإشراق: السهروردي، ص 136.

[4] الحكمة المتعالية، ج6، ص 366.

[5] - سورة النساء: آية 160.

[6] - سورة آل عمران: آية 50.

[7] - سورة البقرة: آية 219.

روح الشريعة

دراسة فقهية قانونية تتناول البعد التشريعي للأحكام وروح الشريعة ومقاصدها الفكرية والاجتماعية والانسانية عبر المؤثرات الزمانية والمكانية

الأستاذ علي العلي

الكويت

المحجة

يحاول الكاتب في دراسته هذا البحث حول مفهوم روح الشريعة لجلاء تردداته وآثاره في مقام استنباط الأحكام الشرعية. ويسعى الكاتب خلال دراسته في إثبات أن للشريعة مذاقاً خاصاً وروحاً كلية عامة تسري في جزئيات التشريع وتفاصيله. وعلى الفقيه أن يكتشف هذه الروح ويسوق فتاواه على هديها.

﴿تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[1]

المشار إليه هي المعارف المذكورة في الآيتين وهي أحكام مشوبة بمسائل أخلاقية، وأخرى علمية مبتنية على معارف أصلية، والإعتداء والتعدي هو التجاوز.

وربما أستشعر من الآية عدم جواز التفرقة بين الأحكام الفقهية والأصول الأخلاقية، والاقتصار في العمل بمجرد الأحكام الفقهية والجمود على الظواهر والتقشف فيها فإن في ذلك إبطالاً لمصالح التشريع وإماتة لغرض الدين وسعادة الحياة الإنسانية، فإن الإسلام كما مر مراراً دين الفعل ودون القول، وشريعة العمل دون الفرض، ولم يبلغ المسلمون إلى ما بلغوا من الإنحطاط والسقوط إلاّ بالإقتصار على أجساد الأحكام والإعراض عن روحها وباطن أمرها .

المقدمة :

عبر نغمة هذا العصر المتسارعة والتي أخذت تتجاذب فيها الأفكار منسجمة تارة مع ما يطرح ومتنافرة في بعض الحالات .

تقف العقول ذات التوجه الإسلامي أمام مفترق طرق قد يكون مفتعل في بعض مراحله وقد يكون واقعي لكن في كلتا المرحلتين نحتاج لتبني رؤية تتماشى مع الواقع في نطاق التشريع الإسلامي بحيث نفعل مبادئ الدين وأنظمته السماوية بصورة فاعلة وعملية تنسجم مع واقع النظرية وسعة أفقها

لذا في هذه الدراسة نتقدم بأسلوب فاعل ناظر من خلال خطوط التحرك ونبين بعض ما قد يمكن الاستفادة منه مع التفعيل الفعلي والتطبيقي لهذه الموازنة مع الحفاظ على الأحكام والتشريعات الأولية وعدم تجاوزها بسهولة واللجوء للأحكام الثانوية حفاظاً منا على ملاك الشارع الأولية ونتماشى مع روح الشريعة الذي نعرضه عبر رؤية نتبناها، لذا نقدم هذه الورقة كورقة عمل للمؤتمر إسهاماً منا في هذه النهضة الفكرية التي نسأل الباري عزّ وجل

آن تكون نقطة مرقى إلى أبعاد وآفاق تسمو من خلالها البشرية عبر المبادئ الإسلامية إلى آفاق الكمال المنشود .

روح الشريعة

عند الحديث عن فقه المقاصد كما يعبر عنه يجذبنا للقول بأن التعبير بفقه المقاصد تعبير لم يكن بعيداً عن أذهان الفقهاء سيما الإمامية ولا ينحصر أصل وجود الفكرة في طبقة متأخرة منهم، لذا تجد في كلمات المتقدمين من طبقات علماء الإمامية ومن تلاهم مثل هذا البيان. ولكن يعبر عنه باصطلاحات غايرت هذا الاصطلاح كالتعبير عنه بمذاق الشريعة أو المذاق الفقهي أو روح الشريعة، وهناك اصطلاح أكثر صراحة وهو التعبير عبر جزئية منه وهو الثابت والمتغير .

هذا المبحث حول مذاق أو روح الشريعة أو المذاق الفقهي أو الفقه المقاصدي أو فقه المقاصد نحتاج فيه إلى محور مهم في نظري يحدد لنا آلية العمل المباشر في فهم النصوص والتعامل معها عبر مرحلتي النظرية والتطبيق كما يعكس لنا مباشرة الصورة الواقعية للنظرية الإسلامية نظرياً وتطبيقياً .

هذا المحور يدور حول عموم فوقاني موجود في أفق النظرية الإسلامية وتُنَظَر النظرية الإسلامية به وهذا العموم فيه عمومات، لذا نحتاج أن نميز بين اثنين منهما وهم اللذان يدور محور مذاق وروح الشريعة أو فقه المقاصد عبرهما وبعد أن نميزهما نحتاج أن نثبت عملياً خصائص وفعاليات كل منهما .

أن في الشريعة الإسلامية عموماً فوقانياً تطبيقياً وعموماً جعلياً تنزيلياً :

العموم الفوقاني التطبيقي :

هو عموم يتنزل للأسفل بالتطبيق فتكون لدينا درجات منه ويصاحب ذلك عمومات وارتكازات عملية وهذه قد طورت في كلمات القانون الوضعي أكثر من الأحكام الفقهيه والتقنين الشرعي إن جاز لنا مثل هذا التعبير حيث إن القوانين الوضعية بلورت ذلك بصورة أدق مما هي عليه في الفقه وهذا لا يعني أن الفقه غير حاوٍ على ذلك بل هو مليء بذلك لكن لم يطور بشكل كامل وهذا يتضح للواقع بحسب تطبيقه على الجزئيات والمصاديق التي هي مورد العموم .

العموم الفوقاني الجعلي التنزيلي :

وهو اصطلاح آخر في الفوقانية حيث إن هذا العموم وسيع وتنزيله ليس عفوياً وليس بسهولة تامة بل لا بد من أن يتنزل بجعل وإليك مثال من القانون الوضعي؛ حيث إن المواد الدستورية لا يستخدمها الوزير فضلاً عن المواطن العادي بل هي بيد المجالس التشريعية وهذه التشريعات تُنزَّل إلى أقل موارد تطبيقها، فمرحلة منها بيد المقنن، وهناك ما يحتاج إلى جعل تشريعي عبر سلطة تشريعية أعلى قد لا تحمل صفات السلطة التشريعية في وقت ما لكن هذا العموم يعطيها صلاحية أوسع حتى في التشريع مثل ما يتم من استفتاء عند تغيير مادة من الدستور وغيرها .

مثل ذلك يوجد في الشريعة هناك ما هو قابل للأخذ والرد والتغيير عبر السلطات التشريعية، وهو ما يصطلح عليه بالعموم الفوقاني الأول وهناك ما هو أوسع عموماً وأكثر شدة في مرحلة تنزيله وهو العموم الفوقاني الثاني الذي يحتاج لجعل تنزيلي من سلطة تشريعية أوسع وأعلى .

وكما هو معلوم أن الشارع المقدس لم يستحدث قوانين جديدة بل الكثير منها ما هو إلاّ ارتكازات موجودة قبل التشريع ثم بلورت عبر منهج تشريعي وعبر ميزان المصالح والمفاسد التي قد لا نصل نحن إلى كنهها وإن كانت ارتكازاً موجودة عند العقلاء بما هم عقلاء .

لذا العموم الفوقاني الثاني (العموم الجعلي التنزيلي) الذي لا يتنزل إلاّ بجعل يرشد إلى فلسفة عالية في الأحكام وإلى فلسفة كل حكم على حدة.

وهذا لا يتم إلاّ بتدرج جعلي من فوق من قبيل الأدلة المتعرضة إلى حكمة الأحكام وحكمة الحُكم كما هو متعارف ليست تشريعاً؛ نعم قد يستفيد منها الفقيه مذاق وروح الشرع .

لكن عند التدقيق نجد أن حتى حكمة الأحكام هي تشريع لكنه تشريع ليس بيد الفقه أن يتعامل معه بل لا بد من سلطة تشريعية أعلى بيدها أن تدرك ذلك وتأخذ به كتشريع فيحتاج لجعل تنزيلي من سلطة تشريعية أعلى. ومن هنا، يبرز أهمية البحث الذي يعطي أبعاداً عالية لمهمة المعصوم

خليفة الله على خلقه حيث إن مبحث الولاية التشريعية والتكوينية من مهامة التشريع أم فقط نقل الأحكام .

العمومات الفوقانية على أقسام وتحتاج كل منها لجهة تشريعية يمكن أن تشرع من خلالها وليست العمومات الفوقانية بيد كل من وصل إلى مرحلة معينة من الاستنباط، لذا ينبغي لنا قبل الخوض في مثل هذا المبحث الذي يتناول روح أو مذاق الشريعة أو فقه المقاصد أو البحوث التي لها علاقة من قريب أو بعيد بذلك، يجب علينا أن نثبت هذه العمومات ونميز بين بعضها البعض ونحدد ضابطة كل واحدة منها حتى نصل إلى تشجير للأحكام يتناول أصول التشريع وفروعه، ولا أقصد بالأصل هنا الأصل المصطلح عليه في علم الكلام أو العقائد أو ما هو في أصول الفقه بل أقصد أصل الحكم وما يتفرع عنه من أصول أحكام أخرى، ويتفرع عن هذه الأخيرة فروع تتناول جزئيات معينة وفرعية وأحكام فرعية وقد تتفرع عنها فرعيات .

فمن هنا، نقف عند التشجير الفقهي مع إحراز الضوابط والآليات الخاصة فيها كل حسب ما يقتضيه دورة عبر ميدان النظرية والتطبيق وعبر ميدان واقع النظرية الواقع وواقع التطبيق وتطبيق الواقع والذي لنا أن نعبر عنه (دين الواقع وواقع الدين)[2] .

الأحكام الشرعية

الأدلة التي ابتنيت عليها الشريعة الإسلامية أخذت في اعتبارها مورداً مهماً جداً مهم لبيان خصلة تمتاز بها الشريعة الإسلامية، وأعني اليسر والسماحة وعدم الضغط والتفاعل مع المكلف بمرونة تتبع قابلياته وإمكانياته المادية والمعنوية .

وهذا المورد يستفاد من معظم الشريعة الإسلامية ومن الآيات القرآنية التي لها علاقة بمثل هذا المورد قوله عزّ وجل :

﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[3] .

﴿لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[4] .

﴿وَلا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ﴾[5] .

﴿لا يُكَلِّفُ الله نَفْسًا إِلا مَا آتَاهَا﴾[٦] .

﴿يُرِيدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٧] .

﴿يُرِيدُ الله أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾[٨].

﴿مَا يُرِيدُ الله لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[٩] .

والسنة الشريفة حافلة بهذه المضامين. التي وردت في الكتاب الكريم ما يدل على أن الشريعة بنيت على السماحة، ومن موارد السماحة مطابقتها للواقع وتعاملها مع الواقع، وإلاّ لكانت تخاطب الواقع بلسان والواقع شيء آخر، وهذا ما لا نجده في الشريعة الإسلامية حيث إن الشريعة الإسلامية؛ بنيت على التواصل مع الواقع، لذا يلمس المتتبع لروايات أهل البيت (سلام الله عليهم) وللفقه المستنبط منها ذلك بصورة جلية، وقد عبر آية الله الشيخ جوادي آملي عن ذلك بقوله: **«إن من امتيازات فقه آل البيت عليهم السلام هو الحيوية، فالفقه الجامد لا تكمن سلبياته في عدم إحياء الأموات بل إنه يميت الأحياء»**[١٠] .

وإذا كانت الأدلة الشرعية تعبر صراحة كما تقدم عن هذه السماحة وهذا اليسر نرى أيضاً مذاق الشريعة يفوح منه ذلك، لذا تجد الأحكام الشرعية المجعولة من قبل الشارع المقدس، وضعية كانت أم تكليفية، تدور حول هذا المحور فهي تسير على هذا الأساس، لذا «الشريعة بموجب هذه الإخبارات عبارة عن مجموعة من قوانين الميسرة وأن الحكم الحرجي لا يمت للشريعة بصلة»[١١] .

فعلى ضوء هذا نرى أن الشريعة بهذا الملاك تتحرك بمرونة عبر الأزمنة والأمكنة فلا تتقيد بذلك بل تنسجم مع هذه المتغيرات. إلاّ أن هذا الانسجام لا يكون بيد كل من أراد ذلك بل هو يدخل في أطر خاصة وأساليب راعية لروح وملاك التشريع وأعني المعصوم عليه السلام .

فهذا النوع من التشريع في عين أنه متغير وقابل للانسجام مع المتغيرات الزمانية والمكانية، إلاّ أنه ليس بتشريع ثابت يعطي انطباعاً أن الشريعة متغيرة بل هو تشريع ينطلق من ثبات في ذاته التغيّر .

إن الأحكام التي تنطلق من مذاق وروح الشريعة تراعى فيها موازين وقواعد

تغاير ما يتم تطبيقه في بعض الأبواب التشريعية، فنظر هذه الأحكام ينصب وينطلق عبر مراعاة المصلحة العامة والتي تعبر عنها القواعد والعمومات التي وردت في الشريعة والتي مر ذكرها في الآيات الكريمة أو التي وردت في الروايات .

كقاعدة لا ضرر ولا ضرار .

ورفع عن أمتي ما اضطروا إليه .

أو رفع ما لا يعلمون وغيرها .

فهنا في مثل هذه الأحكام نراعي عدة نقاط :

١ ـ نوع الضرر ومداه .

٢ ـ نوع الحرج ومداه .

٣ ـ نوع الاضطرار ومداه .

٤ ـ مدى تزاحم هذا الأمر ومراعاة الأهم والمهم .

وهذه الأمور تعتمد على من هو ذو بصيرة عالية ترصد بدقة، أهمية الملاكات وكيفية التعامل معها وقولبتها مع الواقع مع الحرص على الأحكام التشريعية الكلية من خلال الحرص على عدم تجاوز ثوابت الشريعة وخطوطها الأساسية والرئيسية، وتحقيق العدالة الإجتماعية والمصلحة العامة، فمن الضروري أن يتولى مثل هذه الأمور من هو ذو كفاءة وأهلية عالية والذي ينحصر مصداقه بالمعصوم سلام الله عليه نعم في حالات الإذن منه عليه السلام تنزل درجات ومراتب الرؤية الفقهية وإصدار الأحكام وهذا من الأمور التي تعطي قابلية عليا في التعامل مع الواقع .

وتبدو هذه المرونة في تقسيم الأحكام إلى:

ولائية

قضائية

أولية

الأحكام الولائية :

وتراعى فيها ولاية المعصوم عليه السلام وهي على حسب مقتضى الزمان والمكان ومدى تأقلمها مع الواقع وهي بالدرجة الأولى بيد المعصوم عليه السلام شدة وضعفاً ثم بيد من له الولاية الشرعية بعد المعصوم عليه السلام .

الأحكام القضائية :

تتحرك عبر دائرة النص الشرعي[١٢] والبينة والأيمان والإقرار .

وقد وردت أدلة على ذلك مثل «إنما أقضي بينكم بالبينات والإيمان».

الأحكام الأولية :

وهي التشريعات التي تستشف من الظهور وفي الأدلة الشرعية وهي دائمة وثابتة .

تحرك الأحكام وتغيرها ميدانه الأحكام الولائية التي تتعامل مع الزمان والمكان بشكلها الواسع وهذه الصلاحيات قد يجعلها المعصوم بيد الفقيه عبر نظرية ولاية الفقيه في موارد معينة بعد إذن منه، لذا حركة هذه الأحكام في (منطقة الفراغ)[١٣] فيتحرك عبر هذه المنطقة ويضفي عليها صبغة شرعية عبر الصلاحيات التي يتمتع بها الحاكم الشرعي، والتي تجعل الأمور المحللة والأمور المباحة واجبة وملزمة .

هذه الحركة التشريعية تعطي آلية ميكانيكية فعالة في الأحكام فتكون بذلك دائرة الأحكام واسعة الفاعلية والتفاعل .

وعلى ضوء هذا قد يكون الموضوع الذي للحكم مع بقاءه وثباته وبكافة شروطه وقيوده لكن مع هذا يمكن أن نتصور تغيير في الحكم بسبب أمور وظروف زمانية ومكانية حاكمة .

لذا من الأحكام الشرعية الثابتة والقواعد العليا التي لا يمكن تجاوزها مهما وصفناه أنها لا تتنزل بأي أمر كان: «حلال محمد (ص) حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» كما جاء في الحديث الشريف .

وما ندعو له هو إيجاد تشجير فقهي ينظم لنا الأحكام الشرعية عبر قنوات

قانونية تفرز لنا الأحكام التشريعية عن الأحكام الولائية وعن الأحكام القضائية[14]،إلى جانب أن هذا التشجير يفصل لنا أصول الأحكام عن فروعها، ويبين لنا بذلك أنواع العمومات مع تميز واضح لكل منها وما نقدمه قد يخدم ذلك.

ومن خلال الخلط الذي وقع نجد أن من الأحكام الولائية ما جعل من الأحكام التشريعية وأعطيت لها صفة التشريع الثابت .

من هنا نبين أن العنصر المتغير في التشريع هو في واقع الأمر عنصر متغير في جهة إجراء التشريع وتطبيقه؛ لأنه عند التدبر نجد أن الملاحظ على هذا العنصر هو التغير في الموضوع الخارجي والواقع الاجتماعي فهو الفاعل في التغيير لذا يمكن رصد عوامل الأحكام الولائية عبر الموضوعات الخارجية والواقع الاجتماعي .

ومن هنا لنا أن نفرز بشكل أوضح موارد الاضطرار الشرعي أو التزاحم التي تخدم هذا الغرض وإن كانت تصب في مجرى آخر كل حسب مورده

فالأحكام الولائية ما هي إلاّ تطبيق للأحكام الشرعية عبر الموضوع الذي يحمله الحكم في ذاته بلحاظ عدم تجاوز الحكم الثابت ومراعاة المصلحة العامة والواقع الاجتماعي. إذا الأحكام الولائية ما هي إجراءات جزئية وسلطنة تنفيذية تنصب على الموضوعات الخارجية. فهذه الأحكام الولائية ذات سمة تنفيذية تندرج كما يصطلح عليه القانون الوضعي والدساتير الحديثة في صلاحيات السلطة التنفيذية.

من هنا هذه الأحكام الولائية قد تكتسب صفة الثبوت وتحصل على صلاحيات عالية كالتي تتمتع بها (الأحكام الأولية) الأحكام التشريعية الثابتة[15] أن الأحكام الأولية تكون على نحو القضية الحقيقية بينما الأحكام الولائية بقائها مقيد ببقاء القضية الخارجية؛ حيث إن محورها هو الموضوع الخارجي .

وبذلك تكتسب الأحكام الولائية صبغة الأحكام الأولية من هذه الجهة وتبقى الأحكام الأولية على طابعها الكلي والثابت كتشريع .

وتصنف كسلطة تشريعية ثابته من دون أن تختلط مع السلطة التنفيذية، فيصبح من العسير الفرز بين مهام كل منهما. ثم إن هناك مورد يعطي صبغة الأحكام الأولية للأحكام الولائية وهو فيما إذا كان الحكم الولائي يحمل خاصية الاستمرار والبقاء .

القواعد المتحركة
المصالح المرسلة وسد الذرائع

عند التعرض لأبحاث الفقهاء حول روح الشريعة ومذاقها أو ما يعبر عنه بفقه المقاصد نجد أن هناك مباحث معينة يتم التطرق إليها، فمن البحوث ذات الصلة بكل ما تقدم نجد ما يسمى في كلمات الأعلام بـ «المصالح المرسلة» و «سد الذرائع» وهذان المبحثان لا بد عند الخوض في غمارهما من أن نملك :

أولاً: الإلمام الكامل بما ذكرنا حول العمومات الفوقانية وأقسامها وأنواعها.

ثانياً: تميز مورد كل منهما (أي المصالح المرسلة وسد الذرائع) وأين يدور بحثهما ومدى ذلك وأبعاده .

لذا نجد أن الفكرة في المبحثين تقريباً تكاد تكون واحدة من جهة التطلع للمستقبل وبناء أحكام على مستوى النظر المستقبلي ولكي نميز بينهما نقول: إن مبحث المصالح المرسلة يدور في طيات الواجبات الشرعية، أما سد الذرائع فمدار بحثها هو المحرمات الشرعية والمفاسد .

وكما ذكرنا كلا البحثين ناظر في أحكامه للمستقبل، فيتم البناء على ضوء هذين المبحثين، إما على الوجوب لتحصيل تلك المصالح المستقبلة، وإما على سد ذرائع ارتكاب المحرمات لغاية ما مستقبلية.

وفي مقابل هذين الموقفين يوجد في كلمات أمير المؤمنين وما يستلهم من خطبة في نهج البلاغية وهو الذي يعنون بعنوان الغاية لا تبرر الوسيلة[١٦] .

لكن المشكلة التي تبرز أمامنا هي أنه قد يكون هناك صدام بين هذا المبدأ المستفاد من كلمات أمير المؤمنين وبين ما ذكرناه حول المصالح

المرسلة أو سد الذرائع، لذا الخوض في الغاية لا يبرر الوسيلة مبحث شائك يتسم بالدقة والفاعلية، فهو مبحث يختص بالمكلف في جزئيات تكليفاته إلى جانب امتداده إلى فتوى المجتهد وكذلك ما يتطلع له الحاكم السياسي فالمبحث يلف دائرة الفرد بكافة اجتماعياته وأبعاد مركزه الاجتماعي فهو بالتالي ينعكس على الفرد والمجتمع والأمة .

ولكي نفرز ونبين أنه لا تعارض بين «الغاية لا تبرر الوسيلة» وسد الذرائع والمصالح المرسلة خصوصاً وان هناك افعال قام بها أمير المؤمنين(ع) قد يفهم منها أنها تنافي هذا المبدأ ، لذا لا بد من توجيه علمي لبيان ذلك من هنا ندفق بحيثيه أصولية بحتة أشار لها الأعلام سيما ما نجده من تحقيق رائع لذلك في كلمات الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني مما نثر بذوراً يانعة يستفاد منها في هذا المجال .

وهنا نتعرض إلى نظرية المصالح المرسلة وسد الذرائع وهما من النظريات والقواعد التي يتبناها علماء أهل السنة والشائع أنهم أيضاً يرون حجيتها قاطبة لكن عند التأمل والوقوف على كلمات هؤلاء العلماء نجد أن هناك مداً وجزراً في هذه الدعوى وإليك كلمات بعضهم

أولا : المصالح المرسلة

يرى مالك وأحمد بن حنبل ومن تابعهما في المصالح المرسلة :

«أن الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم في ما لا نص فيه ولا إجماع، وأن المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها ولا على إلغائها مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط»[١٧].

ويرى الشافعي :

«أنه لا استنباط بالاستصلاح؛ ومن استصلح فقد شرع كمن استحسن. والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى»[١٨] .

أما الأحناف فنقل عنهم «أنهم لا يقولون بالمصالح المرسلة ولا يعتبرونها دليلاً»[١٩].

هذه آراء ثلاثة من أئمة فقه أهل السنة وهناك من المذاهب نفسها من

له رأي قد يخالف إمامه فيه، وإن كان هو من مدرسته فإليك الطوفي وهو من علماء الحنابلة الذي نقل عنه أنه «اعتبرها الدليل الشرعي الأساس في السياسات الدنيوية والمعاملات وقدمها على ما يعارضها من النصوص عند تعذر الجمع بينهما»[٢٠].

ولعل هذا الرأي أعطى للمصالح المرسلة ودائرة واسعة جداً في مجال الاستنباط الشرعي[٢١] .

وأما الغزالي وهو من العلماء الذين لهم قدم راسخ في الفقه على مباني مدرسة أهل السنة نجد أنه يرى رأياً يوصف بأنه تفصيل في المصالح المرسلة إذ يرى «أن الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل، إلاّ أنه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بد بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد الشرع بالرأي، فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس.

اما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين، ومثاله أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسرى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسرى أيضاً فيجوز أن يقول قائل:

هذا الأسير مقتول على كل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع لأنا نعلم أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، فهذا مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين»[٢٢] .

وعلى هذا ترصد مدى الأخذ والرد في اعتبار المصالح المرسلة ويذكر هنا السيد محمد تقي الحكيم تحليلاً جميلاً في ذلك مفاده أن خلاصة ما انتهينا

إليه ان تعاريف المصالح المرسلة مختلفة فبعضها ينص على استفادة المصلحة في النصوص والقواعد العامة[٢٣].

ومقتضى هذا النوع من التعاريف إلحاقها بالسنة، والاجتهاد فيها إنما يكون من قبيل تحقيق المناط بقسمه الأول، أي تطبيق الكبرى على صغراها بعد التماسها ـ أعني الصغرى ـ بالطرق المجعولة من الشارع لذلك، ولا يضر في ذلك كونها غير منصوص عليها بالذات؛ إذ يكفي في إلحاقها بالسنة دخولها تحت مفاهيمها العامة، ومتى اشترطنا في السنة أن تكون خاصة لتكون مصدراً من مصادر التشريع، فعدها ـ بناء على هذه التعاريف ـ في مقابل السنة لا يعرف له وجه .

وأمّا على تعاريفها الأُخر[٢٤] فينحصر إدراكها بالعقل، والذي ينبغي أن يقال عنها إنها تختلف من حيث الحجية باختلاف ذلك الإدراك، فإن كان ذلك الإدراك كاملاً ـ أي إدراكاً للمصلحة بجميع ما يتعلق بها في عوالم تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل المشرع ـ فهي حجة، إذ ليس وراء القطع، كما سبق تكراره، مجال لتساؤل أو استفهام ؛ يقول المحقق القمي : «والمصالح إمّا معتبرة في الشرع وبالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي إلى فسادها[٢٥]...».

ولكن القول بحجيتها هنا لا يجعلها دليلاً مستقلاً في مقابل العقل، بل هي نفس ما عرضناه سابقاً في مبحث حجيته .

وإن لم يكن إدراكه لها كاملاً بأن كان قد أدرك المصلحة، واحتمل وجود مزاحم لها يمنع من جعل الحكم، أو احتمل أنها فاقدة لبعض شرائط الجعل كما هو الغالب فيها، بل لا يتوفر الإدراك الكامل، إلاّ في حالات نادرة وهي التي تكون المصلحة ذاتية ـ كما سبق ـ فإن القول بحجيتها ـ أعني هذا النوع من المصالح المرسلة ـ مما يحتاج إلى دليل، وليس لدينا من الأدلة ما يصلح لإثبات ذلك، لما قلناه من أن الإدراك الناقص ـ وهو الذي لا يشكل الرؤية الكاملة ـ ليست حجيته ذاتية، بل هي محتاجة إلى الجعل والأدلة غير وافية بإثباته .

والشك في الحجية كافٍ للقطع لتقومها بالعلم، وقد مرّ إيضاح ذلك كله

وبهذا يتضح أن الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة، إلاّ ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم، كما هو مقتضى مبناهم الذي عرضناه في دليل العقل وما عداه فهو ليس بحجة، فنسبة الأستاذ الخفيف القول بها إلى الشيعة ليس بصحيح على إطلاقه[٢٦] .

ثانيا : سد الذرائع

آراء العلماء حول هذه القاعدة تكاد تعطي انطباعاً يوحي بالاتفاق الإجمالي حولها وسوف نستعرض آراءهم لنرى ذلك .

أما المالكية والحنابلة «ركزا في الحرمة على خصوص الوسائل الموضوعية للأمور المباحة . ويقصد فاعلها التوصل بها إلى المفسدة»[٢٧] .

ويرى ابن القيم كما ينقل عنه «أن الوسيلة تأخذ حكمها مما تنتهي إليه وقرب ذلك بقوله لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلاّ بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها ومعتبرة بها فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود، لكنه مقصود الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل .

فإذا حرم الرب شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتها له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء»[٢٨] .

المصالح المرسلة وسد الذرائع عند الإمامية

أولا : المصالح المرسلة

ينسب إلى الإمامية أنهم يرون العمل بالمصالح المرسلة وقد علل ذلك على سبب تكاد تشتهر به الشيعة الإمامية وهي عدم حجية القياس .

وهذه الدعوى يذكرها الأستاذ علي الخفيف[٢٩] فقد «نسب الأستاذ الخفيف إلى الشيعة وأهل الظاهر العمل بالمصالح المرسلة لكونهم لا يرون العمل بالقياس»[٣٠].

وألطف ما يرد على هذا أن الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة، إلاّ ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم كما هو مقتضى مبناهم ... وما عداه فهو ليس بحجة ونسبه الأستاذ الخفيف القول بها إلى الشيعة ليس بصحيح على إطلاقه»[٣١].

وننقل كلاماً للمحقق القمي في الجزء الثاني من كتابه «القوانين المحكمة» تُشير إلى ذلك: «المصالح إمّا معتبرة في الشرع وبالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي إلى فسادها ولكن القول بحجيتها هنا لا يجعلها دليلاً مستقلاً في مقابل العقل»[٣٢].

وسيأتي كلام حول مدى فاعلية المصالح المرسلة وسد الذرائع .

ثانيا: سد الذرائع

عند التأمل في ما قاله ابن القيم حول سد الذرائع والذي تقدم ذكره، يمكن أن نربط بين هذه الكلمات وما يتعرض له علماء الأصول من الإمامية في مبحث مقدمة الواجب، فقد أكد السيد محمد تقي الحكيم ذلك بأنه قد «حررت هذه المسألة (يعني سد الذرائع) في كتب الشيعة الإمامية في مبحث مقدمة الواجب من الأصول»[٣٣].

وهذه المسألة بحثت عند علماء الأصول الإمامية بشكل موسع وأعطيت في البحث والتمحيص مجالاً واسعاً ولتلخيص محتوى كلامهم وخلاصة بحثهم قيل: إنه «كادت أن تطبق كلمتهم على اعتبار المقدمة تابعة في حكمها لذي المقدمة على اختلاف في معنى هذه التبعية وفي حدودها من حيث الإطلاق والتقييد وكلماتهم مختلفة في ذلك جداً وربما بلغت أقوال المسألة أكثر من عشرة»[٣٤] [٣٥].

وفيما يلي استعراض هذه الأقوال العشرة لكن قبل هذا نبين أن المسألة

مبنية على أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع؛ أي كما يُعبّر «الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع»[٣٦] وهذه المسألة لها مقدمات وأصول معينة وهي ذات بحث مر عبر مراحل عديدة حتى نضج، وبعد القول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ثبت أن العقل يرى وجوب مقدمة الواجب فحكمه «بوجوب مقدمة الواجب؛ أي أنه يدرك لزومها»[٣٧] من هنا يرد تساؤل يذكره علماء الأصول المحدثين من أنه:

هل يحكم أيضاً، بأن المقدمة واجبة أيضاً، عند من أمر بما يتوقف عليها؟[٣٨]

من هنا الأقوال في هذه الحيثية وتتفرع حتى تصل إلى عشرة أقوال كما يذكر المظفر[٣٩] [٤٠].

١ ـ القول بوجوبها مطلقاً.

٢ ـ القول بعدم وجوبها مطلقاً.

٣ ـ التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب.

٤ ـ التفصيل بين السبب وغيره أيضاً، ولكن بالعكس؛ أي يجب السبب دون غيره.

٥ ـ التفصيل بين الشرط الشرعي فلا يجب بالوجوب الغيري، باعتبار أنه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري، وهو القول المعروف عن المحقق النائيني .

٦ ـ التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره .

٧ ـ التفصيل بين المقدمة الموصلة؛ أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب، وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول .

٨ ـ التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة

الوجوب، وبين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً، وهو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصاري .

٩ ـ التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي أشار إليه في مسألة الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيها، فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته.

١٠ ـ التفصيل بين المقدمة الداخلية؛ أي الجزء فلا تجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب.

وهناك تفصيلات أخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.

وقد قلنا إن الحق في المسألة ـ كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين ـ القول الثاني وهو عدم وجوبها مطلقاً .

والدليل عليه واضح وهو أنه في موارد حكم العقل بلزوم شيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشيء، فلا يبقى مجال للأمر المولوي فإن هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة .

والقول المرجح في هذه الأعصار عند علماء الإمامية المعاصرين هو الثاني؛ أي القول بعدم وجوبها مطلقاً وهو قول يذهب إليه كل من الشيخ محمد حسين الأصفهاني [41] والسيد أبوالقاسم الخوئي والسيد محسن الحكيم (رحمهم الله جميعاً)، وهو أنه «في مورد حكم العقل بلزوم شيء على وجه يكون داعياً للمكلف إلى فعل الشيء لا يبقى مجال للأمر المولوي، فإن هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة وذلك لأنه إذا كان الأمر بذي المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به، فإن دعوته هذه ـ لا محالة بحكم العقل ـ تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له، ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى مع علم المولى ـ حسب الفرض ـ بوجود هذا الداعي»[42] .

وعلى هذا، فالأوامر في بعض المقدمات ما هي إلاّ أمر ارشادي لا تأسيسي لذا «ما ورد على لسان الشارع مما هو صريح بالردع عن الإتيان بالمقدمات المحرمة إنما هو من قبيل الإرشاد إلى حكم العقل والتأكيد له، لا أنها

أحكام تأسيسية»[43] ومنه نصل إلى خاتمة هذا المبحث بعد بياننا الإجمالي له، فنذكر كلمة بمثابة الخلاصة وهي أن علماء الإمامية بحثوا مقدمة الواجب وهو يماثل ما عند علماء الأصول السنة في فتح الذرائع وسدها ووصلنا إلى أن «جل من تعرفنا عليهم من الأصوليين - شيعة وسنة - باستثناء بعض محققيهم من المتأخرين هم من القائلين بفتح الذرائع وسدها وإن لم يتفقوا في حدود ما يأخذون منها وما يتركون يقول الأستاذ سلام (في كتابه المدخل للفقه الإسلامي ص٢٧٠).

الواقع أن الفقهاء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع مع اختلاف في مقدار الأخذ به وتباين في طريقة الوصول إلى الحكم؛ إذ المشاهد في أحكام الفروع أن أكثر الفقهاء يعطي الوسيلة - الذريعة - حكم الغاية إذا تعينت الوسيلة لهذه الغاية، أمّا إذا لم تتعين طريقاً لها، فالمشهور عن الإمام مالك أنها تعتبر أصلاً للأحكام ويقرب منه في ذلك الإمام أحمد وتبعهما ابن تيمية وابن القيم»[44] ولا نخوض أكثر من هذه العبارة فالبحث طويل ولا تسعه هذه الدراسة .

قاعدة التزاحم

يبحث في علم أصول الفقه عن شي باسم قانون التزاحم وهو ما إذا توجه إلى المكلف حكمان لا يستطيع امتثالهما معاً، وهذا هو التزاحم في الاصطلاح الأصولي. وما يبحثه الفقهاء هو ضوابط تقديم أحد الحكمين على الآخر. ومدرك التزاحم هو العقل حيث يرى عدم وجود قدرة على الارتكاب الفعلي ولا تصح دعوى التزاحم قبل اليأس من عدم وجود حل آخر، وعلى الفقيه أن لا يلجأ إلى الأساليب التي جعلت فيها مخارج اضطرارية، إلاّ بعد الفحص الدقيق والمتقن وكذلك تشخيص أن هذا المورد فعلاً مما يستحق أن يلجأ فيه لتلك الأساليب وهذا يعطي طابع مفيد للشريعة فهو :

١ - يحفظ الأطر العامة للشريعة من دون مساس (حفظ ملاكات الشارع والأحكام الأولية) .

٢ - يعمل على فاعلية وتفاعل الشريعة مع الواقع إلى جانب انصياع الواقع لها.

ولكي نعين أنه يجري في هذا المورد أم لا، لا بد لنا إضافة إلى ما ذكرناه من أن لا نلجأ إلى التزاحم أو غيره من موارد الاضطرار، إلاّ بعد الفحص الدقيق حفاظاً منّا على ملاكات الشارع وأحكامه الأولية، ثم بعد نفاذ السبل لإجراء الأطر العامة نلجأ لأساليب التحرك الشرعي وفق موازين كل أسلوب فمثلاً التزاحم لا يجري إلاّ في الشبهات الموضوعية .

وهذا يأخذ بعين الاعتبار ولا بد من إدراكه بدقة والوقوف على موارد تطبيقه بعناية.

ومن هنا استدل الشهيد الصدر بروح الشريعة لإثبات رأيه في طبيعة الحق المترتب على إحياء الأرض الموات. ومن هنا لا بد من الدقة في تطبيق العموم الفوقاني: **﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾**[٤٥] .

الغاية لا تبرر الوسيلة

أما الغاية لا تبرر الوسيلة فالغاية فيها عموم فوقاني للوصول للغاية الشرعية الفوقانية وعبر أساليب معتد بها، فهي في عين أنها شرعية لا بد أن تكون الوسيلة شرعية فالغاية أن غايتك مهما كانت لابد أن تكون لها وسيلتها الشرعية التي لا تخالف تلك الغاية . وكما ذكرنا العموم الفوقاني الجعلي التنزيلي لا يتنزل إلاّ بتنزلات عُليا وهذا لا يقتصر على التشريع السماوي بل نجد ذلك في القوانين الوضعية البشرية فهناك مواد دستورية لا تتنزل بسهولة تكوينية بل لا بد من أن تتنزل بصورة عُليا وبيد المشرع الوضعي، وهذا التوجه له دلالات من التشريع السماوي، لذا نجد عمومات فوقانية شرعية لا تتنزل إلاّ بيد الشارع المقدس. أما ما يتم ذكره أو يستشهد به على أن الاستحسان فيه قابلية عُليا ويمكن أن يكون فيه تنزل عالي للعموم الفوقاني الجعلي فهذا لا مجال له وإن ذكرت مبررات من قبيل سد الذرائع أو المصالح المرسلة .

التي يبتني فيها في موارد كثيرة على الغايات المحتملة فضلاً عن الظنية بدافع حتى لو كان استحساني غير كافية لإجرائها .

ثم إن مجرى المصالح المرسلة وسد الذرائع إنما هما يجريان عبر القوة التنفيذية الإجرائية لا من خلال القوة التشريعية النيابية العامة، لذا إعطاء

تعميم وتوسعة رقعة تطبيق القاعدتين على مستوى وصل إلى يد المنظر للحكم التشريعي بل حتى للمكلف هذا فيه نوع من التجاوز في رقعة التطبيق حيث نقلت صلاحيات بيد السلطة التنفيذية إلى السلطة التشريعية ومن الواضح ان مثل هذا التعميم لا مجال لإجرائه ولا مجال للحكم عليه بالصحة لما يتم فيه من خلط بين السلطات ودخول خصائص كل منهما على الأخرى .

ثم إن هناك أحكام تجري وتوضع عبر المصالح المرسلة أو سد الذرائع بناءاً على التسليم بكل ذلك نجد أن هذه الأحكام قد تكون مؤقتة في آن ما أو زمان ما أو عهد ما فكيف يتم تعميمها على مستوى كافة الأزمنة والأمكنة أو على معظم أحدهما أو كلاهما .

فهذه أحكام تجرى حسب المصلحة مع التسليم باعتبارها ولا تكون ثابتة كتشريع فقهي ثابت وأصيل .

لذا اللجوء لمثل هذه الأمور قد يوقع بمحاذير على مستوى النظرية والتطبيق ويعكس تشريع متذبذب مع أنه خصص لرسم خُطى وآلية ثابتة قابلة للتأقلم

ثم انه يجب الموازنة في مسألة دين الواقع وواقع الدين فلا يحص أن نتجاوز ثوابت أحدهما على حساب الطرف الآخر بل لابد من الموازنة لكي نحصل على معادلة متزنة تكشف لنا معادلة .

واقع الدين = دين الواقع

خصوصاً أننا نرى أن الدين الإسلامي يتشكل عند تحليله من أمرين الإسلام (كنظرية وتطبيق = التكامل + الموازنة) .

فعلى هذا اتضح مدى أبعاد التعامل مع روح الشريعة فضلاً عن التعامل مع الشريعة نفسها .

نعم هناك ملجأ أكثر سلامة ويعطي رقعة أوسع في التعامل لكن بحسب شروط معينة تقدم بعض منها وتحتاج إلى غيرها فبعد أن تبين مدى ما تحمله المصالح المرسلة وسد الذرائع من محاذير قد تعطى تجاوزات لا مفر منها نلجأ إلى باب التزاحم وهو يتميز عنهما انه في مراحل الامتثال يتناول الامتثال

الفردي أو الجماعي اجتماعياً كان أو سياسياً إلى جانب القاعدة المقابلة للمصالح المرسلة وسد الذرائع وهي الغاية لا تبرر الوسيلة لكن مع الالتزام بالشرائط والأسس التي يتم الإنطلاق منها لتطبيق التزاحم والغاية لا تبرر الوسيلة .

فالغاية لا تبرر الوسيلة أيضاً تحوي على رقعة واسعة في التطبيق النظري والعملي فهي في مرحلة الامتثال تنسجم مع الفرد والجماعة اجتماعياً وسياسياً

الفقيه في فتياه لا يتناول مواضع تشريعية بحته في كل فتاواه بل الفقيه عند عمل تشجير فقهي نجد بعض فتاواه حكم سياسي مع أنه في واقع الأمر ليس موكول إليه مثل ذلك صراحة .

فمثلاً فتوى التنباك أو فتوى آل كاشف الغطاء بجلب الأموال للجهاد في زمنه نجد أن في هذين المثالين مارس الفقيه السلطة التشريعية والتنفيذية في آن واحد ولديه صلاحيات في حالات معينة أو عند إعطائه مساحة أوسع كبسط اليد أو تسيس المجتمع على مستوى يوقف فيه بعض التشريعات مؤقتاً وقد يمارس ما هو محذور مؤقتاً وقد يوجب تشريع ما هو مباح أو مستحب كما فعل الفشاركي عند تعميمه وجوب زيارة الحسين عليه السلام وتجد أن مثل هذه الصلاحيات مورست عند جميع طبقات فقهاء الإمامية تقريباً بصورة أو بأخرى وخير مصداق لها اليوم ولاية الفقيه التي تعد ثمرة ناضجة للعطاء الفقهي والأصولي الإمامي على مستوى النظرية والتطبيق .

مصطلح جديد شاع تداوله في هذه الأعصار وينسب للسيد محمد باقر الصدر[٤٦] وهو من علماء الإمامية المعاصرين وقد ذكر الصدر هذا المصطلح في كتابه اقتصادنا منظراً له من خلال تعرضه لمعالم الدولة عبر العصور إذ يرى أنه :

«لا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف ... وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها

التشريع الإسلامي ... لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة»[٤٧].

ولربما ترد إشكالية عند القول بوجود منطقة فراغ في التشريع الإسلامي: إذ إن الفراغ يتبادر منه خلو الشريعة من تشريع محدد في جزئي أو كلي وهذا يجعل السهام تتجهه بقوة نحو التشريع الإسلامي الذي يدعى فيه الصلاحية والتمامية والكمال فإثبات وجود منطقة الفراغ يثير مثل هذا التصور .

ولعل هذه الإشكالية لم تكن غائبة عن الصدر عند طرحه لنظرية منطقة الفراغ فهو كما نرى من كلماته يحدد لنا أولاً الغاية من منطقة الفراغ إذ نرى آن الهدف من وضع الإسلام لمنطقة الفراغ على مستوى الصورة التشريعية هو «لتعكس العنصر المتحرك وتواكب تطور العلاقات ـ خصوصاً ـ بين الإنسان والطبيعة[٤٨] [٤٩].

وكما انه «لا تدل منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية أو اهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث بل تعبر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ[٥٠] بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً وإنما حددت للمنطقة أحكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصيلة مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية»[٥١] .

من هنا نصل إلى مفهوم التشريع الإسلامي وصلاحياته حيث ندرك من خلال عناصر الثبات والتغيير في التشريع؛ الإسلامي كمال وهذا الكمال تتشكل ملامحه وصورته عبر العصور من خلال تكامل الشريعة عبر الزمان والمكان فالتكامل يتم بواسطة العناصر المتحركة والثابتة مما يعني عدم وجود خلل ونقص في أصل التشريع الإسلامي بل كماله وجلي وواضح ويتكامل عبر التحرك والثبات الذي في ذاته وتصب في الاستفادة من صلاحيات هذه المنطقة وتفعيلها بيد ولي الأمر[٥٢] وقد حدد الصدر حدودها التشريعية عبر ما استفاده من الآية الكريمة .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّه وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾[٥٣].

فهو يرى أن منطقة الفراغ تسير عبر «كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه ... يسمح لولي

الأمر بإعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً وإذا أمر به أصبح واجباً وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام كالربا مثلاً فليس من حق ولي الأمر الأمر بها كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كإنفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الأمر المنع عنه لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة»[٥٤] [٥٥].

نظرية الإمام الخميني [ره]

لعل التجربة الإسلامية تدور في فلك النظرية وفي حدود ضيقة من التطبيق لكن الإمام الخميني رحمه الله أخرج هذا الواقع إلى واقع آخر حيث فعّل النظرية الإسلامية وأخرجها من حيز التصور إلى واقع عملي وتطبيق مباشر بعد أن أرسى معالم الجمهورية الإسلامية، لذا جدير بنا أن نقف على ما أرساه حيث أن الواقع الفعلي والتطبيقي يعكس نتائج مباشرة وملموسة، فهو الذي مارس صلاحيات الولي الفقيه بصورة مطلقة ومباشرة وفاعلة حيث أدخل النظرية في حيز التطبيق .

لقد تم تفعيل التشريع الإسلامي بمعظم صورة وكان الإمام الخميني في مشروعه التطبيقي قد أدرك تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد وفي تفعيل وتطبيق التشريع الإسلامي حيث نجد ذلك في كلماته وممارساته الفعلية حيث «ذكّر سماحته أعضاء مجلس حماية الدستور بهذا الأمر في الشهر الأول من سنة ١٩٨٩ م ثم عاد لتأكيده في رسالة مكتوبة بعث بها في شهر آذار من السنة نفسها، إلى العلماء، حيث قال :

أتوجه بنصيحة أبوية إلى الأعزاء أعضاء مجلس حماية الدستور في أن يأخذوا ـ بأنفسهم ـ مصلحة النظام قبل هذه المشكلات، لأن واحدة من المسائل فائقة الأهمية في العالم المعاصر المشحون بالاضطراب، هي دور الزمان والمكان في الاجتهاد وفي شكل القرارات»[٥٦] .

لقد أخذ الإمام الخميني زمام المبادرة في تطبيق التشريع الإسلامي كنظام إسلامي للدولة وأدرك مدى الفاصل الزمني الذي تعطلت فيه النظرية الإسلامية ومدى التأثيرات الزمانية والمكانية على هذا التشريع؛ بحيث إعادة

تطبيقه بصورة مباشرة ومنفردة في بقعة من العالم ليس بالأمر السهل لذا لا بد من مراعاة الظروف المحيطة والتحرك على وفق أسس سليمة لا تتجاوز التشريع الإسلامي، وفي نفس الوقت تدرك تأثير الزمان والمكان، ومن هذا الفهم للتطبيق نجد أن التحرك التطبيقي للتشريع الإسلامي متبنٍ على أصالته وفقهه المعهود مع مراعاة تفعيل هذا الفقه في العصر الحالي من هنا نقف على نظرية الإمام في ذلك حيث يقول:

إني أومن بالفقه التقليدي (القديم الموروث) وبنمط اجتهاد الجواهر، ولا أرى جواز التخلف عنه، وأعتقد أن الاجتهاد صحيح بهذه الصيغة، ولكن ذلك لا يعني أن الفقه الإسلامي غير متجدد .

إن الزمان والمكان عنصران مصيريان في الاجتهاد، فالمسألة التي كان لها في القديم حكم في الظاهر، يمكن أن يكون لها حكم جديد من خلال العلاقات الحاكمة على السياسة والمجتمع والاقتصاد في نظام من الأنظمة»[٥٧].

إن ملاحظة ما تم على يد الإمام الخميني يجعلنا نقف أمام فقه استمد جذور استنباطاته واجتهاداته من خلال منابع أصيلة إلى جانب أنه احتدم مع الواقع المعاصر على مستوى ولاية الفقيه ومواجهة مباشرة مع الأنظمة الحاكمة من العالم اليوم، من هنا فهو يمتلك نظرة تحمل صورة واقعية أكثر من أي نظرة فقهية أخرى لم تمارس صلاحيات هذا المنصب كما هو تبناها وإليك ما جاء في جواب أسئلة الإمام الخميني على رسالة أحد العلماء يقول:

«أرى لزاماً عليّ أن أظهر الأسف من طريقة جنابكم في التعاطي مع الأخبار والأحكام الإلهية، ففي ضوء ما كتبتموه يجب أن تصرف الزكاة فقط على الفقراء وسائر الأمور التي ذكرت ولا مجال لصرفها في الموارد التي بلغت الآن مئات تلك التي كانت في السابق .

وأنّ (الرهان) في (السبق والرماية) مختصة بالسهم والقوس وفرس السباق وأمثالها مما استخدم في الحروب السابقة، وهي اليوم تختص بهذه الموارد وحدها !!

كما أن الأنفال التي حُلِّلت للشيعة، يستطيع الشيعة اليوم أن يتصرفوا بها دون أي مانع، فيقضوا على الغابات بالمكائن «المتطورة» ويأتوا على ما فيه حفظ البيئة والمحيط الطبيعي . وسلامتهما، ويعرضوا حياة الملايين من بني الإنسان للخطر، من دون أن يكون لأي إنسان الحق في منعهم والحيلولة دونهم !

وفي ضوء . ذلك المنطق . لا يجوز تخريب الدور والمساجد أثناء شق الطرق للحؤول دون مشكلات السير والحفاظ على أرواح الألوف إلى غير ذلك من الأمثلة !

وبشكل عام، يلزم من طبيعة تعاطيكم مع الأخبار والروايات أن تزول الحضارة الجديدة تماماً، وأن يبقى الناس في الأكواخ ويعيشون في الصحراء إلى الأبد»[٥٨] [٥٩].

التقية وروح الشريعة

كثير من البحوث التي تعرضت للبحث حول روح الشريعة أو مذاقها أو ما عبر عنه بفقه المقاصد أهملت ذكر التقية التي يصب رافدها في تلك الحياض .

فعند السؤال حول ضرر المستقبلي الذي يكون محرزاً أو لا يكون كذلك أو يكون محتمل أو معلوم ويعم المسلمين أو فئة منهم ؟

وهذا سؤال يتوقع وروده في كافة المسائل التطبيقية أو الطبية أو السياسية أو الفكرية أو غيرها .

حيث نجد أن ظاهر فتاوى الأعلام المعاصرين من الإمامية أفتوا مثلاً بجواز تمثيل الطالب في كلية الطب بالجثة كالگلپايگاني والخوئي والكل قال بالجواز لكن كل اتبع دليلاً خاصاً في فتواه فهنا هل التقية أو الوصول للغاية هما الجاريتان في الموارد التي يعم الضرر فيها المجموع على سبيل الاحتمال لكن بشرط أن يكون الضرر أكثر من ارتكاب المفسدة أم غير ذلك ؟؟

إن قاعدة الغاية لا تبرر الوسيلة هنا خارجة تخصصاً؛ لأن هذه المسائل

ليست من باب التزاحم أو الغاية لا تبرر الوسيلة حيث إن المورد هو الضرر المستقبلي. وهذا ما يحتاج إلى دعم دلالي فاعلي لإجراء إحدى القاعدتين هنا . لذا نلجأ في تفادي الضرر المستقبلي إلى قاعدة لا ضرر فهي شاملة للضرر المجموعي المستقبلي بصورة واضحة وصريحة سواء كان هذا الضرر معلوم أو متوقع .

أما بالنسبة للتقية والتي أهمل ذكرها والتي يعود سبب الإهمال إما لعدم تبني التقية في بعض المذاهب الإسلامية وإن مورست عملاً في كثير من الموارد عبر ما تحمله ذهنية بعض فقهاء المذاهب من ارتكاز ثابت في أذهانهم انعكس على واقع عملهم كذلك ما تحمله التقية من أدلة نقلية صريحة أُغفل التعامل معها إلى جانب أنها تتماشى مع ما نعتبره من قوعد في عالم الاضطرار والضيق والحرج .

والكثير من فقهاء بعض المذاهب الإسلامية عندما يجرون المصالح المرسلة، أو سد الذرائع يجرون ذلك عبر وسائل وأساليب ليس لها اعتماد شرعي بل حتى عقلائي معتد به. أما الإمامية فهي تتبع أسلوباً معتمداً من مدرسة آل بيت النبوة يجري الأحكام الأولية ولا يطبق الأحكام الثانية عبر الأعذار الثانوية بسهولة من دون تأسيس أو إمضاء فلا مجال للغاية الاستحسانية أو الاستهوائية .

إلى جانب أن الفقيه الذي يجري المصالح المرسلة أو سد الذرائع قد يجريها في استنباط وتنظير الحكم الشرعي وهذا قد يخل في عملية الاستنباط إذ تنكسر القواعد الثابتة في الاستنباط ومصادر الاستنباط الشرعي فترجح إحدى كفتي الميزان على الأخرى مما يعطي صورة غير واقعية للدين فيعكس ديناً غير واقعي، لذا الانطلاق من قاعدة إعمال قواعد الأعذار الثانوية والتزاحم ولا ضرر والتقية عبر طرق شرعية تأسيسية أو إمضاء طريق سليم يعطي صورة صادقة عن واقع الدين الذي يبين الدين الواقعي .

يبقى هل أن شمول القواعد الثانوية كلا ضرر ولا ضرار ورفع ما اضطروا إليه ... هل تشمل التعميم في قاعدة التقية للضرر المستقبلي المعلوم والمحتمل الذي يعم كل المسلمين أو طائفة منهم أم لا ؟؟

عند التأمل في أدلة التقية نجد أنها شاملة لذلك فأحد أحكام التقية، التقية المداراتية والتي وردت في النصوص الشرعية والتي تناولت درأ إراقة الدماء ودرأ الفتنة في دار الهدنة[60] ففي هذه النصوص صورت التقية المداراتية الضرر الذي يرد على الطائفة، لذا فهي شاملة لهذا المورد لكن التساؤل الذي يثار عبر كل هذا هل أدلة الاضطرار وإن لم تكن لتقية أو أدلة لا ضرر ولا حرج والقواعد العذرية الثانوية الأخرى هل تشمل الضرر المحتمل أو المعلوم في المستقبل فردي كان أو جماعي ؟

نجد أن فتاوى علماء الإمامية التي في المجال الطبي تعطي هذا الشمول وتصوره عبر المسائل الطبية لكن هذه القواعد عملية إجرائها في الأضرار المستقبلية المحتملة أو المعلومة ل ابد من أن يكون له شروط هي :

١ ـ الضرر يكون على جميع الطائفة أو غالب المسلمين محتملاً كان أو معلوماً .

٢ ـ الضرر بدرجة أهم في النظر الشارع من الأحكام الأولية بحيث يكون

(أ) الضرر خطيراً وإن كان احتماله ضعيفاً .

(ب) الضرر ضعيفاً لكن احتماله قوي .

والبحث في باب التقية واسع وكذلك البحث حول قواعد الأعذار الثانوية عند تحليله يحتاج لبسط أوسع مما ذكرناه .

الهوامش

(1) سورة البقرة: الآية 229.

(2) أشار إلى مثل هذا الاصطلاح الأستاذ يحيى محمد راجع قضايا إسلامية معاصرة العدد 8 ص159 وقد عبر بقوله (دين الواقع واقع الدين) ونحن نتفق معه في الاصطلاح شيئاً ما مع أنه ناظر إلى جهة غير الجهة التي نراها .

(3) البقرة :الآية 286 .

(4) الأنعام :الآية 152 .

(5) المؤمنون: الآية 62 .

(6) الطلاق : الآية 7.

(7) البقرة : الآية 185.

(8) النساء : الآية 28.

(9) المائدة : الآية 6.

(10) مقطع من كلمته في (مؤتمر تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد في ضوء النظريات الفقهية للإمام الخميني (قدس)) المنعقد في قم المقدسة 24 ـ 26 شوال 1416 هـ مجلة المنهاج عدد 3 ص286 .

(11) ملكية الدولة الوضعية الشيخ محمد سند ص128 المطبعة العلمية ـ إيران قم الطبعة الأولى الناشر داوري.

(12) النص الشرعي هو الذي يعطي الكيفية والآلية في التحرك عبر إصداره الحكم ونوعيته وليس هو ميزان القضاء نعم يشكل أرضية للقضاء أما القضاء فهو تطبيق للنص الشرعي فالنص الشرعي ميزان واضح في الشبهة الحكمية .

(13) ينسب اصطلاح منطقة الفراغ للسيد محمد باقر الصدر سيأتي بيانه بالتفصيل .

(14) بالنسبة للأحكام القضائية فإننا نلحظ بدقة فرز واضح في مسائلها وإن كانت لا زالت المتون الفقهية تدور حول فلك شرائع الإسلام للمحقق الحلي . فالأحكام القضائية فرز فيها موارد استعمال الأحكام الولائية وبينت مسائل أحكام القضاء والقواعد التي يتحرك من خلالها القاضي ومداها بحدها وحدودها .

نعم هناك جزئية نحتاجها في بيان كيفية الاستجواب والتحقيق وهذا ما نقترح بيانه عبر دراسة مفصلة إن شاء الله نبين فيها موارد التحقيق الجنائي والقانوني عبر منظار الشريعة الإسلامية إذ أننا نجد أن هذا المضمار لا زال فارغاً ولم نجد فيه طرح مسبق يغني بشكل واسع ويخدم بشكل فعال المحقق الشرعي والقاضي الشرعي لاستلهام الحكم واستنباطه من خلال أقوال أصحاب الدعوى والشهود ومن تدور حولهم القضية الجنائية أو الجنحة وإذا كانت هناك محاولات فهي في بداية الطريق .

(15) مما ورد ان الإمام المعصوم قد أجرى حكماً ولائياً في مسألة الحق الشرعي (الخمس) وبإسناده، عن أحمد بن محمد وعبد الله بن محمد جميعاً، عن علي بن مهزيار قال : كتب إليه أبوجعفر × ــ وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة ــ قال : إنّ الذي أوجبت في سنتي هذه، وهذه سنة عشرين ومائتين، فقط لمعنى من المعاني، أكره تفسير المعني كلّه خوفَ من الانتشار، وسأفسّر لك بعضه إن شاء اله، إنّ مواليّ ــ أسأل الله صلاحهم ــ أو بعضهم قصّروا فيما يجب عليهم، فعلمت ذلك فأحببت أن أطهّرهم وأزكيهم بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس (في عامي هذا)، قال الله تعالى : ' خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ((التوبة : 103 ــ 105) ولم أوجب ذلك عليهم في كلّ عام، ولا أوجب عليهم إلاّ الزكاة التي التي فرضها الله عليهم، وإنما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول، ولم أوجب ذلك عليهم في متابع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلاّ ضيعة سأفسّر لك أمرها، تخفيفاً منّي عن مواليّ، ومنّاً منّي عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم، فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام، قال الله تعالى : 'وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ' ((الأنفال : 41) والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب، وما صار إلى موالي من أموال الخرمية (الخرمية هم أصحاب التناسخ والإباحة القاموس خرم 104:4، هامش مخطوط) الفسقة، فقد علمت أن أموالاً عظاماً صارت إلى قوم من موالي، فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل إلى وكيلي، ومن كان نائباً بعيد الشقّة فليتعمّد لإيصاله ولو بعد حين، فإن نية المؤمن خير من عمله (وسائل الشيعة الحر العاملي جزء 9 باب8) .

(16) مثل هذا المبدأ أشار له ميكافيلي لكن بصورة معاكسة وهو ما يعبر عنه (الغاية تبرر الوسيلة) .

(17) الأصول العامة للفقه المقارن ص384 محمد تقي الحكيم .

(18) الأصول العامة للفقه المقارن ص 385 محمد تقي الحكيم .

(19) الأصول العامة للفقه المقارن ص384 محمد تقي الحكيم .

(20) الأصول العامة للفقه المقارن ص384 محمد تقي الحكيم .

(21) عبد السيد محمد تقي الحكيم عنه انه غالي فيها الطوفي راجع 384 من الأصول العامة للفقه المقارن

(22) الأصول العامة للفقه المقارن ص384 محمد تقي الحكيم .

(23) وهو ان الاستصلاح في حقيقة هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها وإنما بني الحكم فيها على ما في

الشريعة من قواعد عامة برهنت على ان كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعية بشيء، وتلك القواعد هي مثل قوله تعالى : (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) وقوله عليه السلام لا ضرر ولاضرار .

(24) كما يقول ابن برهان وهي ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي أو كما يقول بعض الأصوليين المحدثين من أنها الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر ولم يدل شاهد من الشارع على اعتباره أو إلغائه .

(25) قوانين الأصول ج2 ص92 القمي .

(26) الأصول العامة للفقه المقارن ص 381 محمد تقي الحكيم .

(27) محمد تقي الحكيم الأصول العامة للفقه المقارن ص 409 .

(28) المصدر نفسه، ص 409 .

(29) نقل الأستاذ محمد تقي الحكيم هذه الدعوى عن كتاب محاضرات في أسباب الاختلاف للأستاذ الشيخ علي الخفيف ص344 والصحيح ان الكتاب بعنوان أسباب الاختلاف الفقهاء المطبوع في مطبعة الرسالة ـ مصر .

(30) الأصول العامة للفقه المقارن، م.س، ص 386 .

(31) المصدر نفسه، ص 404 .

(32) المصدر نفسه، ص 403 .

(33) المصدر نفسه، ص 410.

(34) المصدر نفسه، ص 410.

(35) محمد رضا المظفر، أصول الفقه جزء 2 ص291 .

(36) المصدر نفسه، ص291 .

(37) المصدر نفسه، ص291.

(38) المصدر نفسه، ص291.

(39) المصدر نفسه، ص291.

(40) الشيخ محمد رضا المظفر ذكر أهم الأقوال وإلاّ لربما تصل الأقوال إلى أكثر من عشرة أقوال .

(41) يذكر الشيخ محمد رضا المظفر أن أول تنبه إلى ذلك وأقام عليه البرهان بالاسلوب الذي ذكرنا ـ فيما اعلم ـ أستاذنا المحقق الاصفهاني قدس الله نفسه الزكية وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئي وكذلك ذهب إلى هذا القول وأوضحه سيدنا المحقق الحكيم في حاشيته على الكفاية[راجع هامش ص292 من جزء 2 من أصول الفقه .

(42) أصول الفقه، م.س، ص 293.

(43)الأصول العامة للفقه المقارن، م.س، ص414.

(44) الأصول العامة للفقه المقارن ص 415.

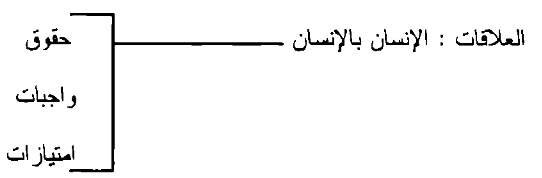
(45) سورة البقرة : الآية 29.

(46) ذكر الدكتور يوسف القرضاوي (إن منطقة الفراغ التشريعي التي كان يطلق عليها قدماء الفقهاء منطقة العفو) راجع الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص114، ص119 دار القلم ــ الكويت ــ الطبعة الثانية 1410 هــ .

(47) اقتصادنا، ص721.

(48) يرى الصدر ان الحياة الاقتصادية (ولنا أن نعممها على كافة الأصعدة) تنقسم إلى علاقات وهذه العلاقات نوعين أساسيين علاقة الإنسان بالطبيعة أو الثروة وعلاقة الإنسان بالإنسان .

أما علاقة الإنسان بالطبيعة (سواء كانت العلاقة فردية أو جماعية) وضابطها هو تفاعل الإنسان مع الطبيعة وهي قابلة للتطور دائماً عبر الزمن . علاقة الإنسان بالإنسان وهي التي تحددها الحقوق والامتيازات والواجبات فهي تتوقف على السلوك الجماعي للإنسان وهي غير قابلة للتطور كما هو في علاقة الإنسان بالطبيعة .



(49) اقتصادنا م.س، ص725.

(50) إشكالية التعبير بــ (منطقة الفراغ) قد تعطي فهم وتصور خاطئ كما ذكرنا من أنه هناك قصور في الشريعة وعدم إمكانية استجابتها وإدراكها لكل الأمور الواقعية إلاّ أن هذه الاشكالية اتضح مدى تآكلها ففهم المصطلح مهم لذا الحق ان منطقة الفراغ تعني ان هناك في التشريع منطقة واسعة للتحرك لمواكبة التغييرات الزمانية والمكانية .

وقد عُبر انها]ليست هي فراغ في التشريع حقيقة وإنما هي منطقة المباح بالمعنى الأعم في الإحكام[راجع ملكية الدولة الوضعية ص149 محمد سند .

(51) اقتصادنا م.س، ص725.

(52) للصدر في كتابه (الإسلام يقود الحياة) جعل منطقة الفراغ من مهام ووظائف الأمة راجع الإسلام

يفود الحياة ص87 .

(63) النساء : 59 .

(64) اقتصادنا، م.س، ص726.

(65) ذكر العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان ج2 ص95 ان قوله تعالى :) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ (إنما يجعل لأولي الأمر حق الطاعة في غير الأحكام فهم ومن دونهم من الأمة سواء في انه يجب عليهم التحفظ لأحكام الله ورسوله بل هو عليهم أوجب، فالذي يجب فيه طاعة أولي الأمر إنما هو ما يأمرون به وينهون عنه فيما يرون صلاح الأمة فيه، من فعل أو ترك مع حفظ حكم الله في الواقعة .

فكما ان الواحد من الناس له أن يتغذي يوم كذا أو لا يتغذي مع جواز الأكل له من ماله نفسه، وله ان يبيع ويشتري يوم كذا أو يمسك عنه مع كون البيع حلالاً، وله ان يترافع إلى الحاكم إذا نازعه أحد في ملكه، وله أن يعرض عن الدفاع مع جواز الترافع، كل ذلك إذا رأى صلاح نفسه في ذلك مع بقاء الأحكام على حالها، وليس له أن يشرب الخمر، ولا له أن يأخذ الربا، ولا له أن يغصب مال غيره بإبطال ملكه وإن رأى صلاح نفسه في ذلك لأن ذلك كله يزاحم حكم الله تعالى، هذا كله في التصرف الشخصي، كذلك ولي الأمر له أن يتصرف في الأمور العامة على طبق المصالح الكلية مع حفظ الأحكام الإلهية على ما هي عليها، فيدافع عن ثغور الإسلام حيناً، ويمسك عن ذلك حيناً، على حسب ما يشخصه من المصالح العامة، أو يأمر بالتعطيل العمومي أو الانفاق العمومي يوماً إلى غير ذلك بحسب ما يراه من المصلحة .

وبالجملة كل ما للواحد من المسلمين أن يتصرف فيه بحسب صلاح شخصه مع التحفظ على حكم الله سبحانه في الواقعة فلوالي الأمر من قبل رسول الله، أن يتصرف فيه بحسب الصلاح العام العائد إلى حال المسلمين مع التحفظ بحكم الله سبحانه في الواقعة .

ولو جاز لولي الأمر أن يتصرف في الحكم التشريعي تكليفاً أو وضعاً بحسب ما يراه من صلاح الوقت لم يقم حكم على ساق، ولم يكن لاستمرار الشريعة إلى يوم القيمة معنى البتة، فما الفرق بين ان يقول قائل : ان حكم التمتع من طيبات الحياة لا يلائم هيئة النسك والعبادة من الناسك فيلزم تركه، وبين ان يقول القائل : ان إباحة الاسترقاق لا تناسب وضع الدنيا الحاضرة القاضية بالحرية العامة فيلزم إهمالها، أو أن إجراء الحدود مما لا تهضمه الإنسانية الراقية اليوم، والقوانين الجارية في العالم اليوم لا تقبله فيجب تعطيله ؟!

(66) ــ مدخل إلى فلسفة الفقه ص69 مهدي بهريزي .

(67) ــ مدخل إلى فلسفة الفقه ص69 مهدي بهريزي .

(68) ــ مدخل إلى فلسفة الفقه ص71 مهدي مهريزي .

(69) ــ لقد تم التعامل مع كلمات الإمام الخميني عبر بحوث قدمت ودراسات نبينها عبر هذا المخطط والتي رتبها على شكل نقاط الاستاذ مهدي مهريزي في كتابه مدخل إلى فلسفة الفقه ص71، ص72 وأشار لمصادرها :

تأثير الزمان والمكان

- في تغيير موضوعات الأحكام
- في تغيير متعلق الأحكام
- في تغيير فهم الفقيه
- في الاجتهاد ومعرفة الموضوعات المستحدثة
- في تغيير المصالح العامة للمسلمين
- في تغيير الضرورات والمصالح العامة والعقلائية
- في تنفيذ الحكم
- في العرف وملاكات الأحكام
- في تغيير القيم الأخلاقية
- في تغيير البنية الاقتصادية

(60) ـ راجع وسائل الشيعة، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب 25، حتى باب 30 .

طه عبد الرحمن فيلسوف الحداثة الإسلامية

❖ نهضوية الفلسفة عند طه عبد الرحمن.

❖ تجديد المأصول للمنقول في منهجية طه عبد الرحمن.

❖ المسألة الإصطلاحية عند طه عبد الرحمن.

❖ نظرية التكوثر العقلي عند طه عبد الرحمن.

نهضوية الفلسفة
عند طه عبد الرحمن

الشيخ شفيق جرادي

رئيس تحرير مجلة المحجة

المحجة

يحمل طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي، وهو من لفَتَتْه النهضة الدينية المعاصرة، فسعى إلى التنظير لها والتأسيس لبنائها خوفا عليها من الفتنة والتلبيس. وهكذا تتحول الفلسفة عند طه عبد الرحمن إلى مُنظِّر للنهضة وموضوع لها في آن معاً.

مشروع نهضوي حمله العلامة طه عبد الرحمن الذي لفتته اليقظة الدينية المعاصرة في عالمنا الإسلامي، فحمل هواجس الخوف عليها من لتلبيس والفتنة بين أبناء هذه اليقظة، وهو العارف بافتقارها إلى «سند فكري محرَّر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي فتح، ولا بتبصير فلسفي مؤسِّس .... ولا يسع المسلم المتيقظ الذي ينظر في هاتين الظاهرتين المشبوهتين وهما: الغلوُّ في الاختلاف المذهبي والخلو من السند الفكري إلا أن يتدبر النتائج الوخيمة التي يمكن ان يترتب عليهما»[1].

وبعد ترقب مكامن الخلل الناتج عن السبات العلمي والحضاري والوجداني الذي تعاني منه الأمة واضطرابها بالعبث المذهبي والتعصب الذي لا يقوم على استرشاد سبل الحق والصواب، نهض علامتنا في بيان الشروط التكاملية والتجديدية التي عليها النفوذ إلى عمق التجربة الإيمانية والتعقلية مستحفظاً التراث بقيمه التأسيسية دون أن يركن إلى ثوبه...

معتبراً أن «كل أمرٍ مأصولٍ مسلمٌ به، حتى يثبت بالدليل فساده»[2] وعاملاً على التثبت النقدي؛ الفاحص والمسؤول؛ من كل أمرٍ منقول؛ إذ «كل أمر منقول معترضٌ عليه، حتى نثبت بالدليل صحته»[3]. وفي كلتا الحالتين فقد أناط بنفسه مسؤولية إعادة إنتاج المفاهيم بما يتلاءم مع سؤال اليوم والمعاصرة، وبروحية مجذوبة للحرية على الرغم من أن هذه الحرية لم تستمكن من إرادته وبصيرته المسؤولة والناقدة، فكانت الحرية عنده مسؤولية نقد إبداعي لا تحجب العقيدة فيه السؤال ولا تأسر تداعيات السؤال مهمة الإجابة؛ لأن السؤال ما لم يكن مسؤولاً فهو وقوف على شفا جُرُف هار.

وهذا ما دعا فيلسوفنا العلامة إلى أن يؤسس لفقه الفلسفة بحيث يدخل عبر بوابة السؤال إلى ما قبل الفلسفة مستجمعاً ملماً متفحصاً مبنياً مقيماً ناظماً كل ركن تأسيسي لفلسفة اجتهادية في عصرٍ ضاع فيه الإبداع وروح الاجتهاد الفلسفي عن أبناء وعلماء العالم العربي والإسلامي .

وذلك بعد أن اقتصروا في بحثهم وتفكيرهم على تجريدات منقولة و تأريخات ونسوا أن الفلسفة تجددٌ يقتضي بأصل وجوده الفاعلية والقصدية، فهي حراك يموت حينما يجمد، بل هي حياة وعمل يشكل عند الفيلسوف جزء معرفته وعلمه لتكون فقهاً يدلف نحو الاجتهاد. وإذا كان من المعلوم قديماً أن المنطق يمثل المدخل نحو الفلسفة، وبالتالي فإن العلاقة بينهما بحسب العلامة (عبد الرحمن) هي علاقة الوسيلة مع المضمون؛ فإن تناسباً وتجانساً خاصين ينبغي توفرهما في تلك العلاقة؛ ولما كانت الفلسفة تحمل عنده صفات الحيوية والحراك الحواري التعارفي المتخلق بخلق القيم الإيمانية والاجتهادية، فإن علامتنا قد تحمل مسؤولية مركبة من تضاعيف.

أولهما: الجرأة في الإبداع بإنشاء منطق جديد وهي غاية توانت وتقاعدت عن قصدها الهمم في غالبية أو أكثرية التجارب الفلسفية والمنطقية العربية منها والإسلامية.

ثانيهما: تجديد وإحياء ما انقطع في الكتابة الفلسفية العربية بين الفلسفة والمنطق واستبدالها بالأهون وهو إنشاء علاقة بين الفلسفة والتاريخ رأى فيها علامتنا اغتيالاً لروح التفلسف ما دعاه إلى القول: «لذا وجدنا أن المسؤولية منوطة بأن نسهم في إخراج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدي إلى محو روح التفلسف فيها، ولا نكون بذلك بدعاً في هذا الأمر، وإنما نكون قد جددنا الصلة بالكتابة الفلسفية الأصلية التي أمَّها كبار مفكري الإسلام، ألا وهي الكتابة التي تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى المطالب التي تطلبها»[٤].

ثالثها: إنشاء مجال تداولي داخلي في المنطق يجعل علم الأصول جزءاً من علم المنطق بعدما كانت الصورة معكوسة.. صانعاً عبر فصول الكتابة استقلالاً لكل واحد (من الفصول) وموضوعاً مخصوصاً موصولاً «بعضها ببعض ومكملاً بعضها لبعض، زاد في هذا التواصل والتكامل بينها أنها تخدم كلها غرضاً فلسفياً واحداً ينزل منها منزلة اللحمة من سداها، وهذا الغرض الفلسفي الذي وجه تحليلاتنا اللغوية وترتيباتنا المنطقية هو وجدان الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة" ونصطلح على تسمية هذا الغرض الفلسفي الخاص باسم التكوثر»[٥].

رابعها: لتأكيد لحمة هذه العلاقة، فقد لوحظ أن علامتنا استهل كل فصل منطقي بمدخل فلسفي إضافة إلى مدخل فلسفي عام لبيان الأصل في التكوثر العقلي وبذلك فقد أنشأ تداولية خاصة للعلاقة بين المبحث الفلسفي والمنطقي ليُثَمِّرَهُ بمقصد فلسفي قيمي معلناً بذلك الطبيعة المبنية على قيم الفاعلية لفلسفة ومنطق خاص يراد منه النهوض التأسيسي النظري والمعرفي المنتج للإبداع والتجديد.

خامسها: تضج كتابات علامتنا باعتراف بالآخر عبر اختلاف تعددي محكوم بالوحدة والكثرة النسبيتين المولِّدة لأطوار ومراتب في الفاعلية تحفظ الذات لتغيب حيناً باستبطان في الموضوع ظاهرةً حيناً آخر مستَبْطَنَةً في موضوعها فتكون هي الذات كما الموضوع.

ثم تتفاعل مع الآخر بقيم الإيمان وخلق التعارف التكاملي لتكون القيمة وذاك الخلق هما سر الانفتاح على الكونية مع حفظ الخصوصية القومية.. والقومية عند علامتنا هي القومية الحية المتسمة بخصائص ثلاث هي «القيام» و «القوام» و «القومة» والقيام هو «الحركة والعمل» لذا هو قيام جهادي واجتهادي. كما أنها لا تقوم على الماضي بمقدار ما أنها «كيف ينبغي أن يكون أو قل بإيجاز إن القومية الحية لا تتحدد بماضي الأمة بقدر ما تتحدد بواجبها، ولا تتحدد بمحصولها بقدر ما تتحدد بمشروعها»[٦] لذا فإنها تنطوي على «مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم وتنقسم هذه القيم المعنوية إلى قسمين اثنين: القيم الخاصة، وهي التي يتفرد بها القوم ولا يشاركها فيها غيرهم، والقيم المخصَّصة وهي القيم العامة التي يشتركون فيها مع غيرهم»[٧] و"بعد هذا تأتي القَومية على بكرة أبيهم»[٨] إذن هو «اجتماع القوم على دوام العمل وفق القيم العليا، وإن القومية هي بلوغ هذا العمل القيمي الغاية وشموله لجميع أفراد القوم»[٩].

سادسها: بناءً على ما مر فإن ما يدفع شطط العالمية الفلسفية كأحادية مستبدة هو مثل هذه القومية الحية للأمة التي عليها أن تسهم في إنشاء كونية إيمانية تعارفية متواصلة عبر تغليب العقل والإرادة والروح الملكوتية في عالم مستغرق بعقل المُلك التعاوني الأداتي والتفاصلي، ومن هنا جاء مشروع حجاج روح الحداثة وسؤال الأخلاق كسؤال يستدعي اليقظة التكاملية كما جاء

جواب الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري كجواب الإيمان بمعناه الأشمل والأخلاق بمعناها الأكمل وذلك عبر تجسير التواصل بين خصوصية الأمة والواقع الكوني...

بتحكيم نقدية إيمانية على مقتضى النقد العلمي. عبر تفعيل إيماني وتأصيل أخلاقي وجهد اكتمالي... مستهدياً بالذات الإلهية، مسترشداً بصفاتها، مستمسكاً بالقيم المثلى في صوغ هوية تعقلية تواصلية تثق بالله، كما الذات، كما الناس؛ تنير ما أظلم بنور الإخلاص والمحبة والتراحم والمجاهدة والاجتهاد.

لتنهض بالفلسفة والمنطق والأخلاق والعمل نهوض من يضج وينضح بالحراك والقيم الوحيانية والإنسانية، داعياً الأمة إلى مقاومة كل مشقة تعترض سبيلها كدعوته لها إلى فاعلية في صوغ نموذجها الباني لها، وللكون بإعمار النفس والروح بالإيمان.. وإعمار الأرض بالإحسان...

الهوامش

[1] طه عبد الرحمن، تجديد العقل الديني، صفحة9.

[2] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 14.

[3] المصدر نفسه، ص 13.

[4] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 17.

[5] المصدر نفسه، ص 18.

[6] طه عبد الرحمن، الحق العربي، ص68.

[7] المصدر نفسه، ص 69.

[8] المصدر نفسه، ص 70.

[9] المصدر نفسه، ص 70

تجديد المأصول للمنقول
في منهجية طه عبد الرحمن

خليل أحمد خليل

بروفسور في الجامعة اللبنانية

المحجة

على إيقاع التفلسف المتجدِّد، ينبري العلاَّمة طه عبد الرحمن[1] لتناول التراث المنقول بمنهج فلسفي، منطقي/ لساني، مأصول. ويتوسَّل آليات منهجية تحديثية، وفقاً لنظرته الفلسفية القائمة على اعتقاده بأن لكل عصرٍ حداثته - وإلا فما معنى خُسران الإنسان المنقطع من عصره؟ لكل عصر حجابه وأفقه؛ وهذا، ربما، ما حدا بطه عبد الرحمن للكشف عن حجاب عصرنا المعرفي بتشديده على التجديد، لا بمعنى الأخذ عن الجدود فحسب، بل أيضاً بمعنى فهم أو فقه مأثوراتهم بتأصيلات علمية/ منطقية.

في عصر ربما تخطّى فيه الإسلام الفلسفي، ما بعد التمنطق والتزندق، وربما ما بعد السلفية والأصولية معاً. لكن، إلى أين؟ إلى ثقافة إسلامية فقدت عولمته حيناً، وتسعى إلى تأصيلها أو تأثيلها استناداً إلى فلسفة لغوية، هي في آخر المطاف خلاصة الراموز (code) الإسلامي. إذ من الواضح أن طه عبد الرحمن يصدر في فلسفته عن الفكر الديني الإسلامي، طامحاً إلى تجديد العقل- كأنّ العقل يُجدَّد، وهو المُجدِّد لكل ما عداه - بالنقل عن أصل، يسميه «المأصول». وعندنا، العقل مكوِّن، كوَّان (Démuirge) لا مكوَّن ولا متكوِّن، خارج أمره «كن» فالخالق هو مبدع العقل؛ وهذا المبدع لا يجدد من خارجه، بل باعتماله أو تعامله مع موضوعاته، وربما هذا ما عناه فيلسوفنا الكبير وحين نهض عن كرسِّيه الآكاديمي. منافحاً عن «التراث» الذي استهون البعض - كـ محمد عابد الجابري وسواه، في نظر عبد الرحمن - «أن يشنّع به ويقدح في أهله»:

«ولقد نحونا في تقويم التراث منحىً غير مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق؛ لأننا نقول بالنظرة التكاملية؛ حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية. وهو غير مألوف؛ لأننا توسلنا فيه، بأدوات «مأصولة» حيث توسل غيرنا بأدواتٍ «منقولة»[٢].

والحال، هل نحن أمام فلسفة إسلامية تؤصِّل تراثاً/ منقولاً، أم نحن أمام فلسفة مغايرة، تنقل من فلسفة غربية لتقطع مع فلسفة موروثة، كما يُعزى إلى الجابري؟ أم أننا، أخيراً، أمام «فقه فلسفة لمحو الفلسفة»، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الفيلسوف علي حرب في كتابه «الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي»، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، ص ١٤٥: طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي - فقه الفلسفة لمحو الفلسفة»؟

لا مشاحة أن العلاّمة طه عبد الرحمن قد اختط لنفسه منهجاً فيلولوجياً/ إبستمولوجياً يستحق الدرس، قبل الحكم له أو عليه؛ وأنه يسعى إلى تأثيل مصطلحات فلسفية جديدة، مقيَّدة بفقه آخر، باب اجتهاده مفتوح نظرياً، ركنه يبدو «مغلقاً» عملياً، ولا سيما «سياسياً»، ربما لغياب «أبطال التجديد» الذين يسير طه عبد الرحمن على رأسهم منذ ١٩٨١ حتى اليوم.

المفيد هو أنَّ القراءة النقدية العلمية - وكل قراءة هي نقد وتحليل، لكي تكون علمية - لأعمال طه عبد الرحمن تكشف عمق الأزمة الفكرية التي تحملها الثقافة العربية المعاصرة، المترددة بين أصلٍ وفصلٍ، ونقلٍ متعولم يكاد يعادل نسخاً ثقافياً، ومحواً هويتياً، بل يضارع التفكُّر بالذات بمعقولية الغير. من هذه الزاوية، قد تسمح أعمال عبد الرحمن المنهجية، أو الطرائقية (الميتودولوجية) بفتح الأبواب أمام حوارات معرفية/ ثقافية، على نظرةٍ أخرى لمستقبل مشترك بين المسلمين والعالم.

والحال، لنترك القول الفصل لهذا الرشدي المسلم، الذي ما فتىء يرى المدونة الإسلامية، أي في القرآن الكريم والسنة النبوية وفي التراث مرشداً لثقافة علمية أكثر إنسانية، أكثر أنسنة لإنسان العالم المعاصر.

١- دعوى التعارض الأصلي لأنموذج الجابري:

يقول طه عبد الرحمن قبل تناوله لأنموذج الجابري في «تجديد المنهج»: إن التراث روح، بمعنى أنه ليس مجرَّد بنية (أو منزلة، كما عند أبي العلاء، مُعرِّي عصره)، ليس «مجموعة علاقات» يمكن القطع معها، ولا حتى الاتصال بها، من دون الأنسنة التي قدّمها الإسلام القرآني للبشر لكي يكونوا «في أحسن تقويم». وعليه، لئن كان القطع مع التراث الروحي يعادل موتاً لثقافة، أو نسخاً ثقافياً للأمة؛ فإن الاتصال به يكافئ إحياءً، استعياءً للذات.

المنهج التكاملي يرمي إذاً إلى تناول التراث كروح عصر، أي كمعنى لتاريخه وقوة أنسنته. ومن هنا، كان نقض عبد الرحمن للقطع مع روح الإسلام في التراث - أي بنظرنا، في التراب كما صاغه المخلوق وفقاً لتعاليم خالقه. وبهذا الأفق، لا معنى لإشكاليات التعارض الغربي بين الدين الوضعي والعلم الموضوعي، إلا في غياب الأنسنة التي تتعامل مع البنية كما هي، لا على حساب الإنسان. فالإسلام كعلم وجوبي/ وجودي هو طريق ثالث لتحليل أشكلة الإنسان على الإنسان. وبعيداً من المصادرة على أن الدين سيغلب العلم، أو أن العلم سيغلب الدين، يرى المسلم أن «لا غالب إلا الله»، أي ما فوق كل شيء. ونرى أن التحليل العلمي، الفلسفي، الاجتماعي/ النفسي، إلخ. يستوجب إعادة النظر في الآليات المنهجية التجديدية عند طه عبد الرحمن وسواه، بعدما تبيَّن من خلال أعماله المذكورة آنفاً، أن نقد

التجزيء أو الانتفاء في قول التراث يعادل «رفض القطع مع الذات للارتباط بآخر، ثقافي يوناني، غربي، أو ... إلخ. فالتفادي الغبي مع الذات ليس سبيلاً لتعارف ذكي مع آخر لا يحاورنا حتى يعرفنا، ما دام هو أصلاً لا يعترف بنا كما نحن، أمس، الآن.. وربما غداً. وهنا تبرز أهمية مقولة طه عبد الرحمن في أن قلق العبارة أو الإشارة (Signe) يتوازى مع قلة العمل على التراث بما يناسبه. فالإسلام هو دين/ تراث مكوِّن، لا مجرد مكوَّن معرفي، مفرد أو مجتمعي.

هنا، يقتضي التفريق المنهجي بين مستشرق ومستبرق (متفيهق philodonce عند المعتزلة) وبين مسلمٍ متفلسف، استناداً إلى معرفتين:

- معرفة تقطع العقل عن الغيب الذي أوجبه في الوجود، وتفصل ما بين العلم والعمل به.

- معرفة تصل العقل بالغيب وتربط العلم بالعمل.

لكن، هل نحن أمام مسار معكوس لتقويم التراث؟ هذا يتوقف على النظر إليه، بأي عين، أو من أي موقع، أو زاوية. ثمة عين معرفةٍ عابدة، وعين معرفة ناقدة، وعين معرفة فاهمة. إنها إذاً عولمة العيون، حيث صار الفصل بين الوجهة (نقطة الاستناد) والنظر أو النظرة منهجاً في فلسفة التفلسف، حيث تبرز مساءلة عنوانها الافتراضي: «هل صار حال الثقافة، كحال السلطة، لا تقوم إلا بعصبية؟»[2].

في مآلات آلياته المنهجية «التجديدية»، يحدِّد طه عبد الرحمن منهجه، سلباً وإيجاباً، مطلقاً الفرضيات الآتية:

- عدم إشكالاتهم المغلطة بإشكالات مخلفة، شروى «مقابلة الفاسد بالفاسد».

- نصرة الحق، لا شهرة القول؛ أي بالمجادلة بالتي هي أحسن، توسّلاً لكلمة «سواء» - يبقى أن نفهم معنى هل يستوي «الذين يعلمون» و «الذين لا يعلمون» في علم التراث الواحد، أقله في مدونته.

- إنشاء نظرية «مستقلة» (عمّن في عالم لا تقول فيه الكلمات الأشياء/

المعاني ذاتها؟) في «تقويم التراث» - نعم «التقويم» بماذا؟ بأي معيار أو نظام قيمي، خارج الرّاموز الإسلامي؟

- تجديد الصلة بالتراث، بنظرة تكاملية (مثلاً، نحن والتراث... واحد؟) أي بمعيار الهوية؟

لا بنظرة تفاضلية.

وبأدوات مأصولة (مستفادة من الأصل؟)

مقابل أدوات منقولة (من هنا وهناك).

صفوة النظرية عند عبد الرحمن: اعتماد المنهجية الحوارية لنقد الأعمال (أعمال الجابري، مثلاً) التي تولّت «تقديم التراث» بمنهجية غير حوارية، صادرة عن «فكرانية* (Intellectualisme)، بمعنى (Idéologisme)، مقابل العقلانية. وعليه، هذا يحيلنا إلى إشكال الحقيقة، ومساءلات كيف، أين، بماذا نعرف؟ أبما نهرف أم بما نعاني - حيث المعاناة مصدر كل معنى؟ هنا شبكات معرفيات، لا معرفة مجرَّدة، مطلقة أو نسبية واحدة:

المعرفة بالخيال والمتخيَّل (المرموز المدلول) وبالمخيالي (Imaginal) كما عند هنري كوربان (cf. du biolgique à l'imaginal):

-المعرفة بالعين والصورة.

-المعرفة بالتحليل، حيث التحليل هو واجب العالم؛ وحيث المعرفة التحليلية = نقد عقلٍ لنص.

-المعرفة التجميعية: نقل نصٍ عن نص.

-المعرفة العقلانية العملية للتراث بإزاء المعرفة المجردة للعلم الحديث.

أما جوهر فلسفة «تجديد المنهج» فينحصر في: نقد التسييس في استعمال آليات الفكرانية (الفكروية = الأيديولوجية لنقد التراث: «ولو أن هذا الاتجاه (التجزيئي الفكراني) قدَّم نقد الأدوات على نقد التراث، لتبين أن النص عموماً والنص التراثي خصوصاً، هو أقرب إلى «التأنيس» «أي الجانب الأخلاقي والمعنوي أو الروحي، جانب

* يذهب كمال جنبلاط إلى نقد الفكرانية، بمعنى المثالية الفكرية المنعزلة عن الواقع أو الحقيقة (بمعنى ما يقع وما يتحقق)؛ ويرى عبد الله العلايلي(را: أين الخطأ؟) أن الفكروية (من فكرى) تعادل إيديولوجية.

التهذيب والإنشاء المجتمعي للفرد بوصفه جمعاً: Humanization = moralization et socialization» منه إلى «التبيين»[4]. ويضيف طه عبد الرحمن: «فالنص التراثي هو على الحقيقة «وحدة تأنيسية» وليس وحدة تسييسية، كما يعتقد الفكرانيون».

وبعد، يدور انتقاؤه لما يسميه «أنموذج الجابري» على أمرين:

- قوله بالنظرة الشمولية وعمله بالنظرة التجزيئية.

- دعوته إلى النظر في الآليات وعمله بالنظر في مضامين الخطاب التراثي (في الآليات).

ولمزيد من التدليل، يعلن طه عبد الرحمن، على غرار ابن خلدون ومن سبقه من فلاسفة كبار: «إعلم أن الجابري يدخل في تحقيق مشروعه التراثي، وهو حامل لاقتناعين منهجيين[5]، يمكن أن نصوغهما في صورة المبدأين التاليين:

١- لا تقويمَ صحيحاً بغير النظرة الشمولية.

٢- لا تقويم أصيلاً بغير النظر في الآليات[6].

٢- نقض ابن رشد:

في كل تغالب وجودي، يوظّف الانتساب الثقافي إلى الوجوبي، أو الموجوب كالتراث والدين والعلم إلخ. لـ تسييس ما، بدراية أو بوقاية. وبما أن محمد عابد الجابري، يستند إلى رشدية ما، انتقائية ربما، فإن طه عبد الرحمن يسعى في نقده المنهجي إلى النيل من فلسفة ابن رشد، ومن منهجيتها بالتحديد، فيقول:

«نخلص من هذا إلى القول: بأن أبا الوليد جمع في شخصه وصفين متعارضين هما:

«التكوين التداخلي»، و«التأليف التجزيئي».

فانتسب إلى مجال التداول بفضل تكوينه، وخرج عن هذه النسبة بسبب

تأليفه. فالنسبة التداولية عنده موجودة ومفقودة معاً.

وعلى هذا، فلا اتساق تداولي عنده، ومتى ارتفع عن مسلكه العلمي الاتساق التداولي، بطُل القول بنهوض ابن رشد بالخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية «...». وحيث إن المقتضى التبليغي تستوي فيه العربية واليونانية. والمقتضى التداخلي يستوي فيه التكوين والتأليف. فإن النظرة التجزيئية لابن رشد تتأدّى، لا محالة، إلى الوقوع في التناقض الصريح»[٧].

طبعاً، هذا النقض للمنهجية الرشدية، لا يكفي لتجاوز الميتافيزيقيا الحديثة، بما هي نتاج فلسفي لعولمة مختلفة بعقلانيتها عن الشمولية اللاسياسية [٨]. وإذا صح أن منهجنا مأخوذ من التراث، فليس يصح أننا تركنا العمل بموجب العقل العلمي الصحيح، كما قد يتوهم ذلك من يجعل كل مأخوذ من التراث خارجاً عن مقتضى العقل والعلم «...».

««...» ولا تقلُّ مسالك التراث عطاءً عن المسالك المنقولة، استيفاءً لمقتضيات العقل والعلم، إن لم تعلُ عليها علواً؛ فعقل التراث عقل واسع، يجمع إلى النظر في الأسباب، النظر في المقاصد؛ وعلمه علم نافع يجمع إلى النظر في الأسباب والمقاصد، العمل بها وفق ما يفيد الغير ويفيد الآجل، بينما عقل الآليات المنقولة عقل ضيّق يقطع الأسباب عن مقاصدها؛ وعلمها علم مشبوه، لا يوجب العمل ولا يتحمَّل الضرر؛ وشتان ما بين العقلين وما بين العلمين»[٩].

٣- فقه الفلسفة:

هل للفلسفة الدينية فقه، ففاهة؟ ألم يعد الفقه متعالياً على الفلسفة، أمَّ العلوم الإنسانية الوسيطة؟ في عصر الإسلام المبكر (الكلاسيكي) فاقت الفلسفة فقهها الديني؛ وفي عصر الإسلام المدرسي، المذهبي (السكولائي) سُلِّط الفقه السلطاني، السياسي بامتياز على عقل الفلسفة وعطلها، بل حرّمها كـ «زندقة». لكن في عصرنا، عصر الجماهير الإسلامية، المستبعدة بالهجرة، والمستعربة بالتعبئة للمقاومة والتحرير، أو للجهاد، يضيف طه عبد الرحمن الفقه إلى الفلسفة - التي ما زالت محظورة في بعض البلدان العربية الإسلامية، والتي تسمّى «فقهاً» في بلدان أخرى: فما معنى فقه الفلسفة؟

يقول طه عبد الرحمن: «وقد نسمِّي هذا العلم الجديد، الذي يختص

بالنظر في الظواهر الفلسفية باسم «علم أصول الفلسفة» أو باسم «علم النظر في الفلسفة»؛ غير أننا آثرنا أن نطلق عليه اسم «فقه الفلسفة»، قياساً على مصطلح «فقه اللغة» «philology» المتداول، لاعتبارات مختلفة سيأتي ذكرها في مكانها» [١٠].

وفي المورد نفسه (ص ١٥) يحدِّد طه عبد الرحمن موضوع «فقه الفلسفة» بقوله: «إن فقه الفلسفة يتخذ من الفلسفة موضوعاً له، مبطلاً بذلك دعوى جمهور الفلاسفة بأن الفلسفة لا تكون موضوعاً لغيرها؛ حجتهم في ذلك أن الفلسفة هي، دون سواها، تتصف بصفتين جوهريتين: إحداهما أنها أشرف المعارف. والأخرى أنها أوسع المعارف».

E- تحرير القول الفلسفي:

لا وهمَ أن تجديد المنهج كان يرمي إلى هذه الغاية المتخيَّلة، بدعوى أن تحرير الأمة يقتضي تحرير مقالها أو خطابها الفلسفي. فهل هذا التحرير ممكن، إن ظلَّت الأمة بلا فلسفة، وتالياً بلا ثقافة تاريخية/ سياسية، وبلا دولة تجعل الأمة ذاتها واقعاً، لا طوبى؟ يجيب طه عبد الرحن بتساؤلات، ثم بتقرير مطلبه:

«من ذا الذي بوسعه أن يُنكر أن القول الفلسفي العربي، إن لفظاً أو جملة أو نصاً، هو قول مستغرق في التقليد؟ «أما ترى أن المتفلسف العربيَّ لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجُمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه. لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً يكون من إنشائه، لا من إنشاء غيره، ولا هو على العكس من ذلك، يكاد يُنقص منه شيئاً يُعزى إلى تصرُّفه، لا إلى تصرُّف غيره؟

«وإذا اشتبه أمرُ هذا التقليد على بعض المتأخرين الذين ضاقت عليهم سُبُل القول والفكر، فإنه لم يشتبه قط على المتقدِّمين، ذلك أنهم لم تفتهُم الفروق بين قولٍ جارٍ على عاداتهم في الكلام والإفهام، وبين قولٍ لا يجري عليها كما فات المتأخرين، ولا غابت على أذهانهم حقيقة اختصاص كل أمة بمذاهب في الاصطلاح والتركيب والبيان، كما غابت عن أذهان هؤلاء» [١١].

٥- تجديد أم عقم؟

تواصل الثقافة العربية، بمقلبها الإسلامي، الخضوع لعمليات تفكّك من الداخل، والتفكيك البنيوي من الخارج. وفي هذا المساق، يحتل تقديم التراث العربي- الإسلامي مكانة استثنائية في إنتاج مستند فلسفيٍّ لأمة تحاول الحفاظ على وحدانية هويتها. فإلى جانب اللغة، العادية أو «المقدسة»، يشكِّل الإسلام الثقافي، المعيوش شعبياً أو جماهرياً، رافعة لإعادة بناء هوية سياسية، ما دون الوطنية تارة (في حالة التطييف والتمذهب)، وما فوق القوميات (في حالة العولمة الإسلامية، مقابل العولمات غير الإسلامية، وفي مقدّمتها العولمة الأميركية). ولكن في مستوى الدولة الأمة، يبدو تجديد التراث العربي - الإسلامي، مسألة جديدة تماماً؛ حيث إنَّ الذات هنا هي ذات فرد/ مواطن، لا ذاتية رعية/ أمة موهومة، تُعاد أسطرتها بمنهجياتٍ ومصطلحاتٍ تأصيلية (مأصولة، عند عبد الرحمن). فالمكلَّف السابق هو الآن مواطنُ دولة، لا ذرة اجتماعية/ دينية في متحد ديني بحت. ولكنَّ الغائبة عن خريطة المجتمعات العربية والإسلامية، هي دولة الأمة، القائمة بالقوة في المخيال أو في القول الفلسفي، والمستحيلة القيام في المِراس السياسي. وحين يفصل طه عبد الرحمن الفلسفة عن السياسة، عن التاريخ المتعيّن، ماذا يبقى من هذه الفلسفة، التي كمنت مأساتها عند المسلمين في السياسة السلطانية ذاتها، لا في المنهجيات وحدها؟

في كتابنا «مستقبل الفلسفة العربية»[12]، استكشفنا إشكالية هوية الفلسفة عندنا، من زاوية الهوية، هوية الجماعة المحددة بثقافتها، وليس بأعراقها وحسب. وهالنا آنذاك عدم التوافق على هوية الفلسفة، المنبثق من اختلاف عميق حول هوية الجماعة/و/ أو الأمة. فمن قائل بهوية عربية للفلسفة، على غرار التصنيف في البلدان ذات الدولة / الأمة (فلسفة فرنسية: أمة فرنسية؛ فلسفة ألمانية: أمة ألمانية، إلخ...)، إلى قائل: بهوية إسلامية للفلسفة، بحيث تكون هوية الجماعة وثقافتها محالتين إلى الدين لا اللغة، ولا الإقليم الجغراسي (Territoire Geo-politique)؛ إلى مؤلِّف أو ملفِّق، يقول بهوية عربية - إسلامية للفلسفة، بحيث تتوازى القومية مع الدين، كمصدرين مشتركين أو ملتبسين لجماعات إثنية لا ترى ذاتها خارج أرضها ولغتها. الجديد عند طه عبد الرحمن أنه يحيلنا إلى التراث بكل مكوِّناته،

ويُفهمنا أن فلسفة التراث ممكنة بالمأصول المنهجي، بعدما عجز المنقول عن هذه الوظيفة. ونضيف أن علم التراث إنسانياً، أي بأدوات العلوم الإنسانية - كطريق ثالثة بين الأديان والعلوم الدقيقة - هو أيضاً مُتاح وضروري، لا لأن التراث/ هو ذاكرة الأمم التاريخية وحسب، بل ايضاً لأن المدار الحضاري العربي - الإسلامي هو من المدارات الحيوية، جغرافياً وسكانياً وثقافياً، التي تستحق درساً من الداخل. ومن هذه الزاوية بالذات، نرى ما يراه طه عبد الرحمن من تغيُّر النظر الفلسفي كلَّما تغيَّرت المنظرة (البانوراما) أو المشهدية. فالتحليل التفاضلي الذي ينتقده بحق لا يجعلنا نرى سوى أجزاء مقطّعة من ثقافة هذه الأمة الكبرى الإسلامية، المتنوعة القوميات والأعراق واللغات... أما التحليل التكاملي، أو التضايفي (راجع: أبو البقاء الكفوي، الكليات)، أو الإيقاعي (Rythmamalytique) فيسمح للباحث في علم الاجتماع المعرفي/ الثقافي لتراث الإسلام وحضارته، باستخلاص رؤية أو صورة تقاطعية، تشابكية، تفاعلية للمشهد المدروس.

عليه، فإن إسهام طه عبد الرحن في تجديد آليات المنهجية لا يقلُّ أهمية عن خطاب المنهج: الديكارتي، ولا عن «قواعد المنهج» الدوركهايمي. إسهام عقيم؟ لا. لن نوافق الأستاذ علي حرب في ما ذهب إليه من نقد لترجمة طه عبد الرحمن ومنهجيته التأصيلية. ولربما وقع البعض في هذا الشرق "الإيديولوجي: في وهم التخليط بين "فقهاء الموت" الذين يحرّكون «حركات استئصالية» توصف بالإرهابية، وبين «فقهاء التحرير» الذين يقودون حركات مقاومة وتحرير وطني، هي في مآلها الآخير، حركات تحرير إنساني، حركات أنسنة أو «تأنيس»، كما في مأصول طه عبد الرحمن.

فلماذا ذهب الأستاذ علي حرب هذا المذهب الفلسفي، في تصور المحدثين وكأنهم «عقيمون» كالمتأخرين؟ "من هنا لا تُعدُّ ترجمة عبد الرحمن للكوجيتو «cogito» تحويلاً فيه شيء من الإبداع بالعكس: إنها محو للإنجاز الفلسفي الديكارتي «...».

هذا النقد للترجمة التأصيلية يحملني على القول: بأن فقه الفلسفة هو غير منتج فلسفياً؛ إنه علم يولد عقيماً في فكر طه عبد الرحمن، تماماً كما يولد علم الاستغراب ميتاً مع حسن حنفي، هذا في وقتٍ يشرف فيه علم

الاستشراق على الزوال.

«وهذا شأن كل علم أو فرع معرفي يُغلِّب هواجس الخصوصيات على إنتاج المفهومات. نحن هنا إزاءَ محاولاتٍ تصطدم بما يعيقها عن التحقيق. والعائق – ولا أقول الآفة – هو تحويل الأنطولوجيا «(Ontologie)» إلى أنثروبولوجيا«(Anthropologie)»، وتوظيف الفلسفة للتمترس وراء الذات أو لحراسة الهوية، سواءً من خلال قسمة العلوم إلى علوم الأنا وعلوم الغير، كما عند حسن حنفي؛ أم من خلال التعلُّق بالأصول وتقديس الأسماء والرموز، كما عند طه عبد الرحمن» (١٣).

هكذا إذاً، حكم حربي على فقهٍ فلسفي، يجدِّد آليات منهجيته لإظهار مأصول يتعدى المنقول. لكن، هل نحن أمام حكم جديد أم حكم عقيم؟

إن إبراز إنسية القول الفلسفي الإسلامي لا يُحيل فقط إلى علم الوجود، وما ينطوي عليه من علم التأنسن، أو الإناسة وحسب، بل يُحيل أيضاً إلى علم الوجوب/ أو الغيب/، فاتحاً فضاءً عمودياً، معطياً معنىً إعلائياً لمغامرات العقل النقدي، التحويلي/ التحليلي، في اتجاهي الإنسانية ومبدعها الأرفع.

إن هذا البعد الميتافيزيقي للتراث الإسلامي، العربي وغير العربي، يستحق قراءةً من الداخل، بعين الذات الفاهمة/ الناقدة، لا العابدة فحسب؛ بعدما تهاوت القراءات بعين الغير، غير المعترف أصلاً بما يقرأ – إذ لا يكفي أن يعترف الإسلام بنصرانيةٍ ما، وبيهوديةٍ موسوية معيّنة، حتى يتحوَّل هو نفسه إلى مألفة أديان – وغير المتمكِّن حالياً من مقاربة الشرق المتخيّل باستشراق ميّت، فإذا به يجتاحه (أفغانستان، العراق، فلسطين، لبنان، الصومال... إلخ) بحروب على الأرض والدول الوطنية، وعلى الإسلام وثقافته أو حضارته، هنا، يبرز عقم التفلسف الحربي على الذات. وتبدو مساهمة طه عبد الرحمن تجديدية بكل معاني التجديد.

الهوامش

(١)- أستاذ المنطق وفلسفة اللغة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط/ المغرب). من أبرز أعماله: - عن الاستدلال في النص الخلدوني؛ لغة ابن رشد من خلال عرضه لنظرية المقولات؛ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام؛ العمل الديني وتجديد العقل؛ تجديد النظر في إشكالية السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة؛ تجديد المنهج في تقويم التراث؛ فقه الفلسفة، جزءان؛ اللسان والميراث أو التكوثر العقلي؛ مفهوم البينة بين الرياضيات والمنطقيات.

(٢) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994، ص 12.

(٣)- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج، م.س. ص 11.

(٤)- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج، م.س، ص 27.

(٥)- م.ن.

(٦)- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج، م.س. ص 29- 30.

(٧) م.ن. ص 137-138.

(٨) لمزيد من الوضوح، راJ: Olivier le rogk vers un Islam Européen, Paris, ed. Esprit, 1999. حيث تقدّم الفلسفة الأصولية الجديدة انزياحاً عن مسألة الدولة، فلا يبقى سوى الفرد المعرّى ثقافياً، والمبرمج براموز إسلامي شعائري.

(٩) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج، م.س. ص 421، 423.

(١٠)- عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، 1. الفلسفة والترجمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996، ص14.

(١١)- عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، 2، القول الفلسفي، م.س, ص 11.

(١٢)- خليل، خليل أحمد، مستقبل الفلسفة العربية، بيروت، مجد، 1981.

(١٣)- حرب، علي، الماهية والعلاقة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998، ص 155.

الفلسفة والمسألة الاصطلاحية عند الدكتور طه عبد الرحمن

الأستاذ أحمد ماجد

شكل مشروع الدكتور طه عبد الرحمن حراكاً في الوسط الفلسفي والثقافي، وهذا الأمر يعود إلى طبيعته الإشكالية، التي تترك ردات فعل متناقضة، فهو يقرأ على أكثر من وجه، فمن الممكن أن ننظر إليه كمشروع تجديدي، يحاول أن يعيد الحياة إلى الفكر الفلسفي، بعد فترة من الركود. وهو قد يظهر للبعض الآخر كمقوض للفلسفة، عبر طرح مرجعية فكرية، تمنع عنه التفكير الحر.

من هنا تأتي هذه الورقة، لتحاول النظر في هذا المشروع، ولتتدرب على القول فيه، تحاول أن تستجلب أجوبة، فالقول تمظهر في حلة، وتحول إلى مقول، لا يستطيع الإنسان حياله، إلا أن يساهم بقول، إن أصاب سُمِعَ، وإذا أخفق تجوهر ذاتاً مستقلةً، ليُصبِحَ مقولا قابلا للنقاش.

١- ماهي الفلسفة؟

١-١- يرى الدكتور طه عبد الرحمن الفلسفة؛ تجربة إنسانية متكاملة، «...هي نتاج الإدراكات الإنسانية المختلفة سواء كانت عقلية أو خيالية أو حسية»[١]، ولما كانت كذلك، كان هناك علاقة تكاملية بين الفيلسوف والحقل المعرفي الذي يُنْتِجُ فيه، بالإضافة إلى المصادر المعرفية، التي يعمل عليها، فالفلسفة كسائر المعارف الإنسانية؛ تخضع لتجربة الأمة، والحقل التداولي الخاص بها، فهي وليدة التفاعل الفكري الطويل بين أهل المجال التداولي جميعاً، خاصتهم وعامتهم، بحيث تكون هي الدائرة التي تجمع بينهم وتميزهم عن غيرهم، ولما كان العقل الإسلامي، يفترق بآلياته عن العقل الغربي، الذي ظهر في اليونان القديمة، لا بد لهذا العقل من إيجاد ضروب للتفلسف، تختلف عن مثيلتها اليونانية، تأخذ بعين الاعتبار خصوصية الذات.

فلا نستطيع أن نعتبر؛ أن خطأً حضاريا واحداً يستطيع أن يخط الأسس الفلسفية لكل المكونات الحضارية للإنسان. وهذا الأمر دفعه إلى رفض المتعارف عليه من كون الفلسفة سؤالاً، ونقض هذه النظرة؛ التي تحول المقول الفلسفي إلى مجرد عبث، يؤدي دائما إلى الدور، ويعبر عن ذلك بقوله: «فالسؤال ينطوي على معنيين أساسيين، هما الطلب والتداعي»[٢]، والطلب" يعني الشرط الضروري لحصول المعرفة، وحينئذ يصح أن يقال بأنه لا معرفة بغير فلسفة كما يصح القول بأنه لا معرفة بغير طلب؛ وإذا صار كل علم يستلزم فلسفة استلزامه للطلب، فقد انفتح للمشتغل بالعلم باب التفلسف ما بقي على الاستزادة من العلم»[٣]... أما التداعي «فهو ناتج عن السؤال، فكل سؤال يدعو إلى سؤال مثله أو ضده، فتتدعى الأسئلة من كل جهة»[٤]... انطلاقا من هذه الفكرة، يصل إلى نتيجة هي: **«وعلى الرغم من أن للسؤال صفتين متميزتين، وهما الطلب والتداعي، ولكن هناك إشكال عليهما، فهي جواب بعدم الجواب من جهة، والجمع بين العلم والجهل من جهة أخرى، يترتب على ذلك أن التناقضات التي وقعت فيها الفلسفة المحددة بالتساؤل، ليست في الواقع إلا حصيلة إدماج ما هو غير فلسفي في ما هو فلسفي»**[٥].

وبالتالي، لا بد من رفض هذه النزعة الطوباوية للفلسفة، والانتقال إلى

معالجة تأخذ بعين الاعتبار المجال التداولي، فالدكتور عبد الرحمن، يرى أن الفلسفة يجب أن تعمل على مفاهيم لها أسباب في مجالها التداولي، ولكن ليست لها أسباب في مجالات تداولية أخرى غير العربية من هذه المفاهيم: الانتفاضة، التبعية، التطبيع، الظلم، بمعنى أن هذه المفاهيم يحتاج إليها المتفلسف العربي، ليخلق حولها خطابا استدلاليا فلسفيا يميزه عن الخطابات الأخرى، فهي ولدت داخل الحضارة الإسلامية **«فالعربي إلى حد الآن لا يجرؤ على أن يخلق هذا الخطاب الاستدلالي الفلسفي حول مفاهيم لم يقم غيره من فلاسفة الغرب مثلا بالتفلسف حولها؛ بحيث يمكن أن تكون للعربي فلسفة خاصة»**(٦)، والنقطة الأولى ستدفعنا دون شك إلى معالجة عنصرين، ما هو الحقل التداولي؟ وما هي نتائج هذه الرؤية للفلسفة؟.

١-٢- في الجواب عن السؤال الأول، يرى الدكتور عبد الرحمن في المجال التداولي «هو وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال، في سياق هذه الممارسة، هو وصف لكل ما كان نطاقا مكانياً وزمانيا لحصول التواصل والتفاعل. فالمقصود بالمجال التداولي، في التجربة التراثية، هو إذن مجال التواصل والتفاعل بين صانعي التراث»(٧)، وهي تنقسم عنده إلى أقسام كبرى ثلاثة:

١-٢-١- الأسباب اللغوية؛ فهذا السبب من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتليغ مقاصده إلى المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب وللتأثير فيه بحسب هذه المقاصد؛ وبقدر ما تكون هذه الأسباب مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده في الممارسة اللغوية، فهماً وعملاً، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد(٨).

١-٢-٢- الأسباب العقدية، وهي لا تقل نهوضاً بمقتضيات التواصل والتفاعل عن الأسباب اللغوية، إن لم تتجاوزها؛ فلولا الصبغة العقائدية الدينية لهذه الأسس، لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء، ولما حملتنا على أن نلتمس فيها اليوم ما ينهض هممنا لاستئناف سابق عطائها.

١-٢-٣- الأسباب المعرفية، ويجوز أن نطلق عليها اسم الأسباب «العقلية» شريطة أن يُحمَلَ لفظ "العقل" لا على معنى ذات مستقلة بداخل الإنسان أو

تقوم بين أفراد الجماعة كما جرى الاستعمال بذلك بسبب تأثير نظرية العقل اليونانية، وإنما على معنى فعل إدراكي مخصوص من بين الأفعال المتعددة التي يأتيها الإنسان بوصفه حياً كفعل السمع أو فعل القيام وهلم جراً.

١-٣- وفي الرد على السؤال الثاني، قسم الدكتور طه الفلسفة إلى قسمين:

١-٣-١- فلسفة طبيعية تداولية، تتمسك بالمبادئ المتعارف عليها في وسط الأمة التي تتقلدها، هذا التمسك الذي يجعل المعاني التي تتضمنها قريبة إلى عقول أفراد هذه الأمة، كما يجعلها حية في قلوبهم عبر توازنها البياني، الذي يحاكي ما لديهم[٩]؛ إذاً، الفلسفة الطبيعية تعبير عن القضايا الخاصة عن حركية العقل في المجال الحيوي له، من خلالها يعبر الإنسان عن أسئلته وهواجسه...

١-٣-٢- فلسفة صناعية تفتقد التوازن على الصعيد البياني، ولا توجب العمل بأصول المجال التداولي، فتأخذ من مجال آخر، فتوجد شرخا في ذهنية المتلقي، وتجعله يتعثر في الوصو ل إلى المعنى المطلوب[١٠]، وهذا الأمر، يجعل منها عنصرا هجيناً، لا يستقر على رؤية أو موقف، فإذا أخذنا موضوع العقل، نلاحظ الحضارة العربية- الإسلامية، لم يأخذ بوجهة نظر الحضارة اليونانية، التي تعتبر العقل ذاتا، ويقول "وإذا ثبت أن العقل ليس جوهراً على مقتضى المعنى اليوناني وإنما هو فعل من الأفعال أو وصف من الأوصاف التي نقوم بالقلب على مقتضى المعنى الإسلامي، وثبت أيضاً لزوم التسليم بالتفاعل والتقريب التداولي حتى يتلاءم المعنى الدخيل مع مقتضيات المعنى الأصيل، ثبتت معهما الدعاوى الآتية التي نقول بها بصدد العقل: «إن العقل قد يحسن وقَدْ يقبح كما تحسن وتقبح الأفعال والأوصاف، وليحسن العقل إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقة، ويقبح إذا انحرف به عن هذه المسالك المعرفية المستقيمة، وأوقعه في المظان والشبهات والشفاعات»[١١]. وإن العقل يقوم على مبدأ التحول الذي تقوم عليه الأفعال والصفات، فبمقتضى هذا المبدأ، يمكن توجيه القلب والتأثير فيه بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر. وأعقل منه، أو على العكس أقل وأجهل منه، وبناءً على نفس المعنى... في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضرباً من ضروب

العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد[١٢].

٢- الخلل الفلسفي

٢-١- من خلال العرض السابق، يصل الدكتور عبد الرحمن إلى القول: أدت الترجمة إلى اغتراب العقل الفلسفي الإسلامي، وتجلى هذا الأمر، بشكل واضح في المصطلح الفلسفي، الذي بدا غريباً متشظياً، لا يعرف الانضباط في ضوابط محددة، وهذا الأمر دفعه إلى المطالبة بإعادة النظر فيه، وإعادة تكوينه بشكل دقيق، ليتوافق مع الحقل التداولي الإسلامي، فبالنسبة إليه اللغة الاصطلاحية تستمد خصائصها النطقية من اللسان الطبيعي، وهي تعتمد على نسق مزود بنفس المستويات اللغوية التي زود بها هذا الأخير، لكل مستوى من هذه المستويات مقاييس أو شروط تحدد درجة التزام كل لغة فكرية بخصائص اللسان الطبيعي الذي تتفرع منه، كما تتحدد مرتبتها بالنسبة لباقي اللغات الفكرية.

وهذا الأمر، لم يتنبه إليه الفلاسفة المسلمون نتيجة ميلهم إلى الكونية ورفض النظر إلى الذات كمكون إنساني لا بد من الانطلاق منها للوصول إلى الكونية، فالوصول إلى الآخر، يقتضي تقديم التجربة الخاصة للأمة.

ويعتبر الدكتور عبد الرحمن، إن العالم الإسلامي عرف «اللغة الفلسفية» و «اللغة الكلامية» و «اللغة الصوفية» و «اللغة الأصولية» و «اللغة التفسيرية»؛ ومن هذه اللغات التقنية ما كانت استجابته لشروط مستوى أقوى من استجابته لشروط مستوى آخر، ولكن اللغة الفلسفية، لم تصل إلى نفس باقي اللغات ولم تتمتع بنفس المزايا التي تتمتع بها اللغات التقنية الإسلامية الأخرى، وأورد بعض القواعد والمعايير التي عملت بها اللغات الفكرية الأخرى، وهي:

أ- **معيار اتحاد الوزن مع اختلاف المعنى**: أي أن الصيغة الصرفية واحدة والمعنى الاصطلاحي متباين؛ ومن الأمثلة على ذلك: العقل/النقل «الكلام» الظاهر/ الباطن «التصوف» المفهوم/ المنطوق «الأصول» التنزيل/ التأويل «التفسير».

ب- **معيار تحاد الوزن مع تشابه المعنى**: أي أن الصيغة الصرفية واحدة والمعنى الاصطلاحي متقارب؛ ومن أمثلته: الشريعة/ الطريقة/ الحقيقة

«التصوف» الاستحسان/ الاستصحاب «الأصول».

ج- **معيار اتحاد المادة مع اختلاف المعنى:** أي الحذر الدلالي واحد والمعنى الاصطلاحي متباين؛ أمثلته: الوعد/الوعيد «الكلام» الملك/الملكوت «التفسير» البصر/ البصيرة، القلب/ القالب، التوجه/المواجهة «التصوف».

د- **اتحاد المادة مع تشابه المغنى:** أي أن الجذر الدلالي واحد والمعنى الاصطلاحي متقارب؛ ومثاله: العبادة/ العبودية/العبودة، الوجود/الوجد/ الوجدان «التصوف»[١٣].

ويذهب الدكتور طه إلى القول: إن الإفادة التي استفادتها اللغات الأخرى، لم تجد أثرا يذكر في اللغة الفلسفية العربية، وهذا الأمر، توضحه الأمثلة التالية:

- الجوهر/ العرض «تنافر الوزن مع شهرة التقابل في المعنى».

- المكان/ الكون «تنافر المعنى مع وحدة المادة؛ إذ تعريف "المكان" عند الفلاسفة لا يرتبط بمعنى "الكون" رغم الصلة اللغوية بينهما»[١٤].

والسبب في هذا التفاوت الاصطلاحي بين اللغة الفلسفية وغيرها من اللغات الفكرية الإسلامية هو أن هذه الأخيرة تكونت في اتصال دائم مع النص الأصلي النموذجي الذي هو القرآن الكريم؛ وقد أكسبها هذا الاتصال القدرة على الاشتغال بالمعاني الواردة عليها وتغييرها بحسب الأصول التداولية التي تعتمدها، بينما اللغة الفلسفية تكونت تحت تأثير نص غير أصلي ولا نموذجي، وهذا النص هو الترجمة؛ إذ هي ترجمة لمن حجبهم المعتقد المخالف عن اتباع القاعدة التداولية التي تقضي الانتفاع بالنص القرآني[١٥].

فلقد كان على الفيلسوف الإسلامي، أن يحدد السياقات والشروط الواضحة؛ التي يجب أن تتبع في العمل على الفلسفة، ويحدد هذه الشروط بثلاثة:

١- شرط التصحيح التداولي؛ أي أنه لا تقريب بغير تصحيح.

٢- شرط التداول الأصلي؛ أي لا تصحيح بغير قواعد المجال التداولي الأصلي.

٣- شرط اليقين التداولي: أي أنه لا قواعد تداولية بغير يقين[١٦].

وهذه الشروط صارمة في تكوين المصطلح الفلسفي: «وكل نقل يخل بهذه الشروط جزءاً أو كلا، يعد تقريبا فاسدا...»[١٧]، ويعطي أمثلة متعددة من الحضارة الإسلامية «إن التجربة الإسلامية حملت تجارب متعددة بهذا الخصوص؛ حيث قام ابن حزم بتحديد «آليات التقريب اللغوي واختصار المنطق»، وقام الغزالي بتحديد «آليات التقريب العقدي وتشغيل المنطق»، وابن تيمية عمل على «آليات التقريب المعرفي وتهوين المنطق».

من هنا، نستطيع أن نوضح أن المصطلح الفلسفي، لا بد من أن ينطلق من حقل تداولي محدد، وفي المجال التداولي الإسلامي، يتحدد هذا الأمر من خلال مصادر محددة، اعتمدت عليها في تكوين انشغالاتها الخاصة، مع العلم، أنه ليست هناك أي مميزات تاريخية ولا أية مميزات يعني أخرى من جنس أو عرق أو ما إلى ذلك، إنما كل ما هنالك هو أن اللغة نحتاجها في تبليغ هذه الفلسفة.

إذا لا بد للفلسفة أن نلجأ إلى لغة مخصوصة في إطار قومي حينما أتكلم قومي هنا هو أنه ما هي الفلسفة التي يمكن أن تولدها الإمكانات التعبيرية والبلاغية والتبليغية للغة العربية؟ هذا كل ما أقول، وبمعنى آخر إن الفلسفة خطاب لغوي، وهذا الخطاب اللغوي لا بد أن يحصل نظيره في الممارسة العربية[١٨].

٢-٢- فالفلسفة العربية- الإسلامية بالنسبة إليه، وقعت في أزمة تقديسية بالنسبة إلى الوارد إليها، حيث تصور الفيلسوف العربي- الإسلامي إن الفلسفة تنال بداية عن طريق التقليد والتشبيه، وهذا الأمر ضيَّق مِن آفاق التفلسف، وجعل الفلاسفة يظنون التفلسف طريقا واحدة، وجعلهم يتمسكون بأدنى تفاصيله دون إبداع وحتى دون معرفة أسباب صياغته[١٩].

فهم عزلوا الفلسفة اليونانية عن الحقل المعرفي الذي أنتجها، ولم يستطع هذا الفيلسوف، أن يعرف السبب المنتج لهذا القول، على الرغم من أننا إذا التفتنا إلى الحقيقة، نلاحظ أن التفلسف اليوناني إمكانا واحدا من إمكانات متعددة، من هنا يأتي فقه الفلسفة ليكشف عن الإمكانيات،

فيميط اللثام عنها، ويتبين التأثيرات التي تحكمت بالقول الفلسفي، والتصورات التي تحكمه، وهذا الأمر يخرج المتفلسف من التقليد؛ فتحيا روح التفلسف الصحيح في مجاله التداولي بعد أن خمدت[٢٠].

إذا، يعاني الخطاب الفلسفي من خلل كبير في إنتاجه المعرفي، وهذا الخلل ليس وليد اللحظة الراهنة، إنما هو نتيجة تراكم بدأ مع المرحلة الفلسفية الأولى، حين أقبل المسلمون على ترجمة الأثر اليوناني دون الأخذ بعين الاعتبار خصائص الذات الإسلامية، من هنا يتحدث د. طه عبد الرحمن عن معوقات نتجت عن عملية الترجمة، فهو يقسم الترجمة إلى ثلاثة أنواع:

٢-٢-١- الترجمة التحصيلية: التي تبقى على تمام التعارض بين الفلسفة والترجمة، ويدخل في الترجمة كل ما تضمنه النص، لفظا ومعنى، متمسكا بتمام الصور التعبيرية، وينتج هذا النوع تطويل العبارة، الأمر الذي يجعله عائقاً أمام القارئ، كما أنه يؤدي إلى إدخال معتقدات في الحقل التداولي، وهذه الاعتقادات تتناقض معه.

٢-٢-٢- الترجمة التوصيلية: لا يتغلب على التعارض بين الفلسفة والترجمة، ولا يستقل عن محاكاة المضمون الأصلي، وأن لم يحاك صورته، وينتج عن ذلك تهويل المعرفة بالقدر الذي يوعر طريق الإنتاج الفلسفي على المتلقي، فضلا عن التصادم بين المعارف المشتركة بين أهل مجاله التداولي.

٢-٢-٣- الترجمة التأصيلية: إن النقل التأصيلي ينبي على لزوم الفلسفة، ولا ينقل من النص الأصلي إلا ما يناسب الأصول التداولية التي يأخذ بها المتلقي، متبعاً طريق الاختصار، ومعتمداً القصدية التي تفيد المتفلسف، وتفتح له باب الإبداع.

فالترجمة، تطرح إشكالية مركزية على الفلسفة، وهي تتمثل في وسيلة إنتاج نص فلسفي، يتناسب مع المعارف التداولية، وهنا ينبسط أمامنا لشرح هذا النقطة، فرأى أن هناك قواعد محددة لا بد من اللجوء إليها عند ترجمتنا أو صياغتنا لمصطلح فلسفي، فهو يجب أن يذهب إلى الإمكانات الخاصة للأمة، ودرس كيفية عملها، لإعادة إنتاج

النص على أساسه، ويحدد هذا المنهج على أساس "التقريب التداولي"، وهو «وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية، أو جعل المنقول مأصولا، فعندما نقوم بتخيل "عقل" ونقارنها بـ «إله»، نلاحظ أن تعريف الله بالعقل، يؤدي إلى خلل في الأصول من وجوه عدة" فمنها قلب الترتيب؛ أي ما كان أصلا يصير فرعا (أخذ العقل مكانة العاقل)، وما كان مقدما يصير مؤخرا (جعل العقل سابقا على العاقل)، وقلب الطبيعة، أي ما كان بسيطا يصير مجهولا (جعل معنى العقل هو عقل الذات)، ولا يخفى ما في هذه المظاهر من القلب الناتج عن إحداث فكر في فكر من آثار التشويش على المدارك والبلبلة للمعارف والإعاقة للقدرات الفكرية والإبداعية، فضلا عن الركاكة في التعبير والسماجة في الأساليب»[٢١].

٣- فقه الفلسفة

كما سبق وأشرنا، تكمن المشكلة الأساسية للفسلفة في الترجمات التي وضعت لها، حيث تمسك الفلاسفة بالترجمة بوصفها مصدرا أساسيا من مصادر المعرفة «مع العلم أن الأصول الفلسفية قد تختلف من ثقافة إلى أخرى، وأن بعضها قد يستغني عن بعض»[٢٢]، من هنا، أخذ الفيلسوف قول الآخر كمسلمة؛ لا بد من الركون لها، والتقيد بأهدافها، ولعل هذا الأمر هو الذي دفع ابن سبعين وصف ابن رشد: بأنه بلغ النهاية في تقليد أرسطو، حتى لو سمعه يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده؛ وأكثر تأليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها، وإما يمشي معها... ولا يعول عليه في اجتهاده، فإنه مقلد أرسطو»[٢٣]. ولم ينتبه هؤلاء- أي الفلاسفة- إلى الأثر السلبي الذي من الممكن أن تنقله الترجمة إذا طاولت الأصول المعرفية للفكر المترجم إليه، من هنا أصبح الأصل في الفلسفة التبعية.

ولأن الفلاسفة استطابوا لذة التقليد: وقد بلغ الناس من كثرة السير في هذا النفق جعلهم، يستلذون طعمته، ويرونه "هو" عين التجديد. دفعهم هذا الأمر إلى التقليد متنكرين لهويتهم، وهم يتحدثون عن كونية لا علاقة لهم بها. ويقول عبد الرحمن: «أما ترى المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص

إلا ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئا من إنشائه... انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين «يؤولون» إذا أول غيرهم، و «يحفرون» إذا حفر غيرهم و «يفككون» إذا فكك غيرهم... وقد كانوا، منذ زمن بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين»[٢٤].

فقد انخدع العاملون بالفلسفة بمقولتين: الاستجابة للشمولية الفلسفية والانخراط في الحداثة العالمية. وما استجابوا وما انخرطوا؛ وإنما أصيبوا بسوء تفلسف فامّحوا في غيرهم بكل كبرياء، وأنّى لمن امّحى في غيره أن يكون له بعد كبرياء. وهذا الأمر أصاب الفلسفة بمأساة معرفية، تدفع بهم إلى عدم الثبات، فهم يركبون أمواج التقاليع من الغرب. وظلت توجهاتهم الإصلاحية تتخذ من الغرب قبلة لها، ومن عقلانية ذلك الغرب منهجا لها في التفكير، ومنطلقا لها في الاجتهاد، وما فتئت منهجياتهم تربط كل تقدم وتحضر بانتهاج تلك العقلانية الغربية والاحتكام إليها.

والمفارقة الحادة التي تناولها طه عبد الرحمن في مجمل كتبه هي ما يمكن أن يوجزها قوله «إن النمط المعرفي الحديث غير مناسب، إن لم يكن غير صالح للتوسل به في بناء معرفة إسلامية حقيقية»[٢٥]. والأمر الأكثر مشقة في نظره أن المتفلسفة العرب المعاصرين لم ينتبهوا إلى وجود جراثيم التهويد في الفلسفة الحديثة، فهم يتفلسفون بما يخدم عدوهم، وأبحاثهم تدور في الوقت الراهن على إشكالات تلك الفلسفة المتهودة الحديثة. ولاحظ أن دعاة تحديث الفكر الإسلامي لم تخرج محاولاتهم عن نطاق التشبه بأفكار الآخرين؛ «ومعلوم أن الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون تقليداً، وأن التشبه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلا اعتقالاً؛ وحينئذ، لا يكون تحديث الفكر الإسلامي تحديثا حقيقيا وإنما تحديثا وهميا وحسب»[٢٦].

يظهر التحليل حتى الآن، أن عبد الرحمن ينقد الخطاب الفلسفي العربي، ويعتبره مخالفا للبنية الإسلامية، فهو لا ينطلق من الحقل التداولي الإسلامي، ولا يتقيد بحركية هذا الفكر بالإنتاج، كما أنه لا ينتج مقولاته الخاصة، من هنا يدعو إلى" فقه الفلسفة" يدرس الفلسفة، ويحدد موضوعها وأهدافها، وتملك القيومية عليها، وهذا الفقه الفلسفي، يعمل على الفلسفة، كما عمل أصول الفقه على الفقه، فمعلوم أن المنهج الأصولي عبارة عن نسيج متكامل

من الآليات المنطقية والكلامية واللغوية والنحوية، كما نجد من ضمنها أبوابا متعددة من الفقه والحديث والتفسير والقراءات؛ فإن هذا الاختلاف لم يكن مانعا من أن تقوم بين هذه الوسائل أسباب تجعل بعضها ينصهر في بعض، فتشكل بذلك مجموعا واحدا، عرف باسم «المنهج الأصولي»[٢٧].

كذلك فقه الفلسفة، يتصف بالتكامل والتداخل، والفقيه المتفلسف، يتوسل بأدوات المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة والتاريخ وتاريخ العلم والأفكار والنظر في أفعاله يوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسة، وهذه المجالات تأتلف لتشكل منهج فقه الفلسفة[٢٨].

E- الحل الطهاوي

بعد هذا الاستعراض لحركة المنظومة الطهاوية، يمكننا الدخول الآن بالحل، الذي ينطلق من خصوصية الذات، لذلك، نراه يدعو إلى تأثيل المصطلحات الفلسفية، وسلك في بحث المفهوم الفلسفي طريقة فقهاء الفلسفة وليس منهج الفلاسفة، من غير أن يعني هذا إقامة تعارض بين «التفقه» و«التفلسف»، ولكنه جعل الأول خادماً للثاني.

٤-١- سعى طه عبد الرحمن إلى إخراج المفهوم الفلسفي العربي من جموده وتعطله نتيجة الترجمة التحصيلية، وعمل من خلال الوقوف على الأسباب اللغوية إلى إنشاء واستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها للوصول إلى المقاصد الفلسفية، التي تتلاءم مع المجال التداولي. فعمل على دراسة العلاقة بين التصور والمعنى، ونقض السائد الناتج عن نظرة تقليدية مغلقة، تعتبر المصطلح أو المفهوم: «مجرد، هذا إن لم تنزله أعلى مراتب التجريد، قاصدة بالتجريد معنى «مفارقة المحسوس»[٢٩]؛ مع العلم أن واقع المفهوم يصطلح عليه وفق مبادئ مجاله التداولي، وعليه فالأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون منفهماً من صورته اللفظية ومنتسباً إلى مجاله التداولي. وأكثر من هذا فإن الانتساب التداولي شرط في حصول الانفهام من اللفظ، ذلك أن لغة الفيلسوف هي تلك التي يجدها في مجاله التداولي. وبالجملة فالأصل في المفهوم الفلسفي هو الانفهام التداولي، وهذا ما يجعل المفهوم الفلسفي، عكس المفهوم العلمي، لا يتمحض فيه الاصطلاح ولا يصفو للعبارة، إذ لا يمكن أن يكون تصوراً

خالصاً مثلما نجد في التصور العلمي، إذ يشوب مدلوله الاصطلاحي مدلول يضاد عبارته وهو الإشارة، ويقول "يتبين أن انفهامية المفهوم الفلسفي تجعل منه مفهوما لا يستقل به المدلول العباري، فيكون مدركاً تصورياً، ولا المدلول الإشاري، فيكون مدركاً وجدانيا، وإنما يشترك فيه هذان المدلولان على أقدار مختلفة، مع وجود فارق في وتيرتهما، إذ تناقص وتيرة العبارية فيه بارتقائه في مراتب العلوم، في حين تتزايد الوتيرة الإشارية فيه بارتقائه في مراتب الفنون»[٣٠].

ويحلل الدكتور عبد الرحمن العلاقة بين الجانبين العباري والإشاري، ويعتبر الأول من العناصر المشتركة بين الفلاسفة على اختلافهم، ولكنّه قاصر بحد ذاته عن إنتاج المصطلحات الفلسفية، لذلك، هو بحاجة إلى العناصر الإشارية من أجل تثبيتها وإعطائها الأبعاد الخاصة، فوظيفة الجانب الإشاري ربط الجانب العباري بأصول المجال التداولي لواضعه أو مستثمره. وهذا الوصل بالأصل، هو ما يطلق عليه عادة اسم «التأثيل» لوصف حقيقة وجود الإشارة في المعنى الفلسفي على مقتضى التداول.

٤-٢- وهكذا، وصل الدكتور طه عبد الرحمن للحديث عن نوعين من التأثيل:

٤-٢-١- التأثيل المضموني؛ وهو بدوره يقسم إلى:

٤-٢-١-١- تأثيل لغوي أو ما يسميه «علم التأثيل اللغوي» أو «التأثيليات اللغوية»، وهو ما كان يعرف عند العرب باسم «المعنى اللغوي»، وهو العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها أو تاريخها. والمقصود بالتأثيل اللغوي هو أن الفيلسوف عادة ما يفتح استشكاله لمفهوم ما بالاستناد إلى معناه اللغوي إن إيجاباً أو سلبياً، أي دلالته السابقة.

٤-٢-١-٣- تأثيل استعمالي، وهو لجوء الفيلسوف إلى الاستعمال السابق للمفهوم، وهو أمر لم ينتبه إليه البلاغيون برغم اهتمامهم بتأثير القرائن السياقية والمقامية في الكلام، وهذا النوع من التأثيل يساعد الفيلسوف على تعميق النظر في مفهومه وتنويع وجوه مقاربته.

٣-٢-١-٢- تأثيل نقلي، ويتمثل بوضع الفيلسوف لمفاهيمه واستثمارها بناء

على الدلالات والاستعمالات الحسية، ناقلاً لها من دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول[٣١].

ويعتبر الدكتور طه عبد الرحمن : «الأصل في التمكن الاستشكالي هو التأثيل المضموني؛ وإذا صار المفهوم متمكن الاستشكال امتلك أسباب الاتساع والامتداد سواء وضع أصلاً في لغته أو نقل عن غيرها؛ ومن الجائز، بل من الراجح، بموجب الاختلاف الدلالي المقرر بين الألسن، أن يتسع ويمتد في لغته الأصلية بغير الوجوه التي يتسع ويمتد بها في اللغة المنقول منها، وهل هذا التوسع إلا موجب لتحرر المفهوم من اتباعيته الاستشكالية وتبعيته الفلسفية لهذه اللغة! وهل هذا التوسع إلا موجب لتحرر المفهوم من اتباعيته الاستشكالية وتبعيته الفلسفية لهذه اللغة! وفي هذا التحرر تمام نمائه الاستشكالي»[٣٢].

٤-٢-٢- النوع الثاني من التأثيل هو البنيوي: ويعتبر جملة المضمرات العلاقية التي تتأصل بها الإمكانات الاستدلالية لهذا المفهوم؛ أي «أن هذا النوع من التأثيل يعمل على توسيع الأفق الاستدلالي للمفهوم، بناء على إدماجه في علاقات تمتد جذورها في التداول الذي يختص بالفيلسوف»[٣٣]، وينقسم التأثيل المضموني إلى ثلاثة أقسام:

٤-٢-٢-١- التأثيل الاشتقاقي هو: الاستناد في بيان المدلول الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي إلى المضمرات اللازمة عن صيغته الصرفية، بما يجعله مستوفياً لشروط التداول اللغوي للمشتغلين به وينمي قوته الاستدلالية على مقتضى التشقيق[٣٤]. ويتوسل هذا النوع بلوازم الصيغة الصرفية، والتي تتمثل في اللغة العربية بالأوزان الصرفية والاشتقاقات، ولإيضاح هذه الفكرة، نفحص مثال مفهوم «الموجود»، فمن معاني هذا المصطلح ما يلي:

- أنه مشتق من مصدر هو: «الوجود».

- أنه يدل على موضوع موصوف بالوجود.

- أن صيغته موضوعة للدلالة على المفعولية.

- أن هذه المفعولية تستلزم فاعلا هو: «الواجد» وفعلا هو «وجد».

٤-٢-٢-٢- التأثيل التقابلي هو «الاستناد في بيان المدلول الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي إلى المضمرات غير المباشرة اللازمة عن توسط نظائره، أضداداً كانت أو أمثالاً، توسطاً يقوم بشرائط التداول اللغوي والمعرفي للمشتغلين به، وينمي قوته الاستدلالية التشقيقية»[٣٥]. ويحقق التأثيل التقابلي للفيلسوف أغراضاً استدلالية كثيرة كرفع التعارض وتحقيق الاتساق ودفع الاعتراض بممارسة النقد، وتحقيق المخالفة للجمهور والفلاسفة.

٤-٢-٢-٣- التأثيل الاحتقالي وهو مأخوذ من الفعل «احتقل» هو صيغة «افتعل» من حقل أي زرع، ومنه «الحقل» أي البقعة المزروعة[٣٦] مما له علاقة بالإنتاج، ويعمل على تزويد المفهوم الفلسفي بحقل مفهومي يضرب نطاقاً على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم[٣٧]، إذ من حق كل مفهوم أن يتخذ له حقلا، ولولا حقله، لما أمكن عقله، والمفهوم معدوم ما انفك عنه الفهم، والمعدوم مفهوم ما لزمه الفهم[٣٨].

وهكذا، يصل طه عبد الرحمن «متى استتب للمفهوم الفلسفي قوامه التأثيلي، تمتع بالتمكن الاستشكالي والاستدلالي الذي يضمن له النماء في الاستفهام والغناء في الإفهام؛ أما إذا لم يستتب له هذا القوام وكان مفهوما مجتثا ، فيتطرق إليه الضيق في أسئلته والجمود في أدلته، فيصير ضرره أكثر من نفعه»[٣٩].

ولا يقف الدكتور طه عند التنظير الفلسفي، بل يذهب باتجاه تجارب فلسفية، ليثبت وجهة نظره، وسنقوم باستعراض بعض هذه التجارب التأثيلية.

٥- التجارب التأثيلية في الحضارة الغربية

قدم الدكتور طه عبد الرحمن نماذج من التأثيل الذي اشتهر فلاسفة الغرب باستخدامه، وهو التأثيل اللغوي، واعتبر أن هذا الأمر ناتج عن إحساس هؤلاء الفلاسفة بأهميته في الممارسة الفلسفية، والثاني ذهول فلاسفة الإسلام عن هذه الأهمية.

٥-١- يعتبر أفلاطون أول فيلسوف قام بعملية تأثيلية، ولم يكتف

أفلاطون بالاستشكال الفلسفي لموضع التأثيل، بل ما فتىء يمارسه في محاوراته المختلفة، ويظهر ذلك بوضوح في اشتغاله بتعريف المفاهيم، وقد عني بإشكالاته أكثر من غيره؛ حيث إن كل واحد من تعاريفه كان يدعو إلى استحضار مدلولات تعرض على المتحاورين لتمحيصها وتقويمها.

ومن المفاهيم، التي أخضعها أفلاطون للتأثيل، مفهوم "الماهية" الذي يعد بالذات الأصل في كثرة تعاريفه للشيء الواحد! **«فنحن نعلم ان الغرض من تقلب افلاطون بين هذه التعاريف هو الوقوف على الماهية التامة للمعرف، وقد أطلق عليها اسم "أيدوس" الذي نقل إلى العربية بلفظ "الصورة" أو "المثال" واشتهر صاحبه عند أهلها بكونه واضع "نظرية المثل"، فيكون أفلاطون قد قام بتأثيل الإيدوس»**[40].

٥-٢- ولم يقف عبد الرحمن عند أفلاطون، إنما انتقل إلى ديكارت، الذي مارس التأثيل، ونبه إلى ضرورة العمل عليه، وقال بصريح العبارة: «إلى أنه سيتسعمل مفاهيمه الفلسفية في معان غير المعاني التي صارت تدل بها عند معاصريه، متوسلا في ذلك بمدلولاتها الأصلية في اللغة اللاتينية»[41]، ولا يكتفي ديكارت بالعودة إلى المدلولات اللغوية للمفاهيم، كل واحد على حدة بانيا على لوازمها متفرقة، بل ينقل بعضها إلى بعض ويؤلف بينها ويبني على لوازمها مجتمعة كما بنى عليها وهي منفردة، منشئا من ذلك كله خطابا ملتئما ظاهره عبارة واضحة وحقيقته إشارة خفية.

وإذا أخذنا تعريف ديكارت للحدس «Intuition»، نلاحظ قوله «أقصد بالحدس لا الشهادة المتغيرة للحواس ولا الحكم الخادع للمخيلة التي تسيء تركيب موضوعها، وإنما «أقصد به» إدراكاً من ذهن خالص ومنتبه، إدراكاً هو من اليسر والميز بحيث يرتفع به كل شك عما نفهمه، أو قل «الحدس» هو الإدراك الراسخ لذهن خالص ومنتبه، الناشيء عن نور العقل وحده، والذي هو أيقن من الاستنباط؛ لأنه أبسط منه»[42].

ومن خلال هذا التعريف يستنتج عبد الرحمن الأمور التالية:

٥-٢-١- إن ديكارت حرص على التفريق بين الحدس وشهادة الحس؛ وما ذاك إلا لأن المقابل اللاتيني للحدس، وهو «Intuitis»، يدل على معنى «رؤية

العين»، فأراد ديكارت صرف المعنى الحسي للرؤية وإبدال المعنى الذهني مكانه... والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن ديكارت استعمل في نفس القاعدة الثالثة وفي القاعدة السابعة عبارة «oculorum intuiti»؛ أي رؤية العين، واستعمل في القاعدة التاسعة «mentis intuiti»؛ أي «رؤية العين» أي «رؤية الذهن»، وظاهر أنه لولا اشتهار لفظة «Intuitis» بالدلالة على الرؤية الحسية، لما لجأ إلى تخصيصه والتفرقة بين نوعين من الرؤية.

وثانيهما: أن ديكارت تكلم في نفس التعريف عما سماه بـ «نور العقل» وبدهي أن لفظ النور هنا منقول من عبارة «نور العين»؛ فلما جعل ديكارت من الحدس رؤية للعقل، واضعا العقل في مرتبة العين وكانت الرؤية لا توجد إلا بوجود النور، فقد أضاف النور إلى العقل على الوجه الذي يضاف به إلى العين(٤٣).

٥-٢-٢- إن المعنى المصروف عنه بقي حاضرا بلوازمه الدلالية في المعنى المصروف إليه، وبذلك انصرف ديكارت عن التأثيل المباشر إلى التأثيل غير المباشر.

٥-٢-٣- أن ديكارت دخل في المقابلة بين طرفين اثنين هما «الرؤية الحسية» و «الرؤية الذهنية»، على أساس إبراز الفروق بينهما: والحال أن المقابلة، وفاقية كانت عنادية كهذه، هي صورة متميزة من صور التأثيل البنيوي، فيكون ديكارت قد أتى التأثيل في تعريفه لـ «Intuition»، فضلا عن التأثيل اللغوي الذي هو نوع من التأثيل المضموني.

٥-٣- واعتبر الدكتور عبد الرحمن هيدغر من الفلاسفة، الذين عملوا على تأثيل الفلسفة في الفكر الغربي، لذلك، نرى هذا الفيلسوف، من أقدر الفلاسفة المعاصرين على وضع المفاهيم، هذا إن لم يكن أقدرهم على ذلك، وهذا الأمر، تجلى من خلاله قدرته الفائقة باقتباس عدد غير قليل من الألفاظ المألوفة ووضعها بإزاء معان فلسفية مخصوصة، والقيام بالتصرف في صيغها بما يبرز بعض أجزائها على خلاف المعهود فيها أو يعمد إلى اشتقاق الجديد من الألفاظ، قياسا على غيرها أو تركيبا بينها أو إضافة الزوائد إليها،

إن في صدرها أو عجزها، مستفيدا أبلغ ما تكون الاستفادة من التوسع الصرفي الذي تتمتع به اللغة الألمانية بما لا نجد له نظيرا في غيرها من اللغات الأوروبية.

واعتمد هيدغر في ممارسته التأثيلية على العناصر التالية:

٥-٣-١- **الرجوع إلى الأصول**: يرى هيدغر أن الفلسفة اليونانية، وقعت في ضلال عندما استقت من خارج حقلها الدلالي، وتفاقم هذا الأمر بدخول الأفكار اللاهوتية اليهودية المسيحية، ولا سبيل إلى خروج الفلسفة الغربية من ضلالها إلا برجوعها إلى الأصول الأولى التي قامت عليها عند أوائل الفلاسفة الذين تقدموا على «أفلاطون» كـ «برمنيدس» و«هيرقليطس»، فذهب يستنطق الكلمات ويفسرها أعمق التفاسير، ويستنبط منها معاني حاملة لآثار من الإشارات الشعرية، مادامت تلك النصوص الإغريقية مقتطفات من الأشعار[٤٤].

٥-٣-٢- **مبدأ التمسك بالأصالة**: فللوصول إلى مدلولات تلك النصوص الأصلية لا بد من النزول بالقلب فيها وإلقاء السمع إليها، حتى تنطق ألفاظها، بما كمُن فيها من معان خفية طواها النسيان أو غابت عن الأذهان.

٥-٣-٢-١- **مبدأ إيمائية اللغة**: ينبذ هيدغر التصور العلامي للغة الذي تتبني عليه النظريات اللسانية ويأخذ في مقابله بالتصور الإيمائي لها، وهذا التصور، يفضي إلى أن يكون الاسم دالا على مسماه دلالة الإيماءة، والأصل في الإيماءة هو وجود الاتصال بين الاسم والمسمى[٤٥].

٥-٣-٢-٢- **مبدأ شعرية الفكر**: يفرق فيها بين الفلسفة والفكر؛ فإذا كانت الأولى في رأيه، قد متّنت صلاتها بالعلم وتمسكت بالعقل التصوري، فإن الثاني، على العكس من ذلك، قد متن صلاته بالشعر وتمسك بالتجربة الحية، حتى أن أعظم المفكرين وأهداهم إلى سبيل الحق هم أولئك الذين كانوا شعراء بحق، وصاغوا فكرهم في قالب الشعر كما كان برمنيدس وهيرقليطس.

وقدَّم الدكتور طه أمثلة على التأثيل اللغوي عند «هيدغر» كالمفهوم اليوناني «Logos اللوغوس" والمفهوم الألماني «Ereignis الإيراغنس»، ولكي تفكر في

المفهوم الأول، عاد إلى الفعل اليوناني الذي اشتق منه هذا المفهوم، وهو «Legein» فاستخرج معانيه من النصوص الإغريقية، وبالخصوص نص هيرقليطس، وتوصل من خلال عمله إلى معنيين هما «وضع» و «جمع»، ومضى بعد ذلك إلى الوصل بينهما، فعرفه بأنه «الوضع الجامع»، وبذلك «يكون اللوغوس في أصله دالا على معنى إبقاء الحاضر بجمعيته ملقى بين الأيدي» أو قل باختصار «حفظ الشيء في حضوره».

وهكذا أتم التحليل التأثيلي للفعل اليوناني، وطبقه على فلسفته، فمتى كان القول وضعا، لزم أن يصدق عليه ما يصدق على الوضع، فحكم الشيء حكم مثله؛ لذا، فكما أن مقتضى الوضع هو إبقاء الملقى على إلقائه بين أيدينا، فكذلك مقتضى القول هو هذا الإبقاء عينه[٤٦].

هذا وقدم أمثلة على التأثيل التقابلي عند «هيدغر»، كالتقابلات الوفاقية[٤٧]، والتقابلات الطباقية[٤٨]. وخلص المؤلف إلى أن «هيدغر» يرى في طريق الإشارة التأثيلية ركناً من أركان الممارسة الفكرية ولا غنى عن انتهاجه لمن أراد أن ينهض بتقويم الاعوجاج الذي أصاب الفلسفة منذ زمن بعيد[٤٩].

٤-٥- وأخيرا، وقف الدكتور طه مع جيل دولوز، الذي يرى أن مهمة الفلسفة أصلاً، في وضع المفاهيم، فقد سلك هو نفسه منهج النظر الفلسفي، مع التعامل التأثيلي مع مفاهيمه، مستثمراً، على أبلغ وجه، معانيها اللغوية وإمكاناتها التقابلية، حتى كاد أن يأتي من هذا التعامل ما يشابه ما أتى به «هيدغر» في تفكره المفهومي من الدرجة الأولى، ولو أن «جيل دولوز» لا يطلعنا على طريقته فيه كما يطلعنا «هيدغر» على تفاصيل طريقته[٥٠].

وأخذ الدكتور عبد الرحمن مفهوم «Le concept»، وتحدث عن كيفية قيامه بالتأثيل، واعتبر أن دولوز في كتاب «ما هي الفلسفة»، عمل على التأثيل من خلال قوله: «لا مفهوم بسيط، فكل مفهوم يتركب من عناصر ويتحدد بها»، والناظر المتأمل، يصل إلى النتيجة التالية: وهي أن اللفظ الفرنسي، يعود إلى أصل لاتيني concept، وهذا الأصل يتركب من مقطعين اثنين هما: con .cept؛ ومعلوم أن المقطع (con) يقابله في العربية الظرف «مع»، ويفيد كما يفيد معنى الجمع والاجتماع، وغالبا ما يستعمل في صدر كل لفظ

يدخل في معناه معنى التأليف، ابتداء من اللفظين اللذين استعملهما دولوز في تعريفه الأولي للمفهوم، وهما contour، أي محيط وcomposante، أي عنصر مركب، قائلا: **«إن لكل مفهوم محيطا غير مطرد، «يكون محددا» بمجموع العناصر التي يتركب منها»**؛ بل إن الأصل اللاتيني لفعل contour الذي اشتق منه concept ، وهو concipere، يحمل بالذات معنى الجمع، فيكون دولوز من وصف "الجمعية" إلى المفهوم ثابتا بموجب المدلول اللغوي للمصطلح الفرنسي[٥١].

الهوامش

[١] طه عبد الرحمن، مقابلة مع تلفزيون الجزيرة، قدمها خالد الحروب في 5-2-2005.

[٢] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995،ج1، ص11.

[٣] المصدر نفسه.

[٤] لمصدر نفسه.

[٥] المصدر نفسه، ص14.

[٦] طه عبد الرحمن، حديث الجزيرة، مصدر سابق.

(٧) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، ص244.

(٨) المصدر نفسه، ص٢٤٥.

(٩) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995،ج2، ص99.

(١٠) يشير الدكتور طه عبد الرحمن إلى نوع ثالث، يطلق عليها اسم الفلسفة الصناعية المفصولة، يتقيد من خلالها الباحث قليلا أو كثيرا، بالحقائق والقيم التداولية للمتلقي. أنظر: فقه الفلسفة،ج2، ص100.

(١١) المصدر نفسه، ص١٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٢.

(١٣) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص٣٣٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص 337.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) أنظر بشكل تفصيلي حول هذه النقفطة كتاب: تجديد المنهج وتقويم، مصدر سابق، صص ٢٧٤-٢٩٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص299.

(١٨) طه عبد الرحمن، حديث الجزيرة، مصدر سابق.

(١٩) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة...، مصدر سابق، ص24.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ج1، ص277.

(٢٢) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ج 1، ص24

(٢٣) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ج2، ص11.

(٢٤) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ج2، ص11-12.

(٢٥) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، ص111.

(٢٦) طه عبد الرحمن، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، ص185.

(٢٧) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، مصدر سابق، ج1، ص20.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ج2، ص120.

(٣٠) المصدر نفسه، ج2، ص126.

(٣١) المصدر نفسه، ،ج2، ص126.

(٣٢) المصدر نفسه، ،ج2، ص144.

(33) المصدر نفسه، ج2، ص144.

(34) المصدر نفسه، ج2، ص135.

(35) المصدر نفسه، ج2، ص150.

(36) المصدر نفسه، ج2، ص155.

(37) المصدر نفسه، ج2، ص156.

(38) المصدر نفسه، ج2، ص160.

(39) المصدر نفسه، ج2، ص185.

(40) المصدر نفسه، ج2، ص208.

(41) المصدر نفسه، ج2، ص212.

(42) المصدر نفسه، ج2، ص213.

(43) المصدر نفسه، ج2، ص214.

(44) المصدر نفسه، ج2، ص291.

(45) المصدر نفسه، ج2، ص292.

(46) المصدر نفسه، ج2، ص306.

(47) انظر: المصدر نفسه، ج2 من ص326حتى ص342.

(48) انظر: المصدر نفسه، ج2 من ص342حتى ص372.

(49) المصدر نفسه، ج2، ص372.

(50) المصدر نفسه، ج2، ص375.

(51) المصدر نفسه، ج2، ص380.

نظرية التكوثر العقلي عند الدكتور طه عبد الرحمن

سمير خير الدين

تحاول هذه الدراسة أن تقارب نظرية التكوثر العقلي عند الدكتور طه عبد الرحمن من ناحيتين: الأولى: لجهة مفهومها وبنيتها ومصطلحها فتقف عند مفردة التكوثر، من ناحية أصلها وسبب اختيارها دون غيرها من المشتقات وكذلك « العقل» فتسأل عن ما هيته بحسب الدكتور طه عبد الرحمن أنه جوهر أو فعل؟ ثم تبيّن معنى تكوثر العقل. الناحية الثانية: تحاول أن تستخرج خصائص دراسة التكوثر من حيث اللغة والاصطلاح والمنهج، ببعض الأسئلة حول ذلك.

-١-

في كتاب «اللسان والميزان» أو «التكوثر العقلي»، للدكتور طه عبد الرحمن، نقف أمام عمل فكري ومنهجي جدير بالاهتمام به: قراءة، وبحثاً، ونقاشاً، وتجربة. سيما وأن المؤلّف من ذوي الباع والنظر، في ما كتب؛ نظراً لخبرة وإحاطة قد راكمتها وأثقلتها السنين الطويلة من التدريس الجامعي، والبحث الكتبي في مادتي المنطق وفلسفة اللغة، وإلى جنب تلك الخبرة، كانت شعلة التجديد لا تخبو، والتطلّع نحو التحديث، وبناء التراث الحاضر، وكذا إثراء العقل بالعلم النافع كلها كانت من مظاهر الطموح البحثي لدى المؤلّف؛ ما يجعلك تعجب بهذه الذهنية الغنية والمبتكرة، وقد قال: «ولما كنّا نؤثر التأليف المنطقي الاجتهادي على التأليف المنطقي المدرسي، كما نؤثر التأليف الفلسفي المنطق، على التأليف الفلسفي التاريخي، فقد جمعنا في هذا الكتاب أبحاثاً منطقية لسانية، تدخل في باب التأليف الاجتهادي؛ إذ سعينا إلى أن نجيء فيها بشكل أو بآخر بما لا نكون معه مقلّدين، ولا ناقلين، ولا شارحين...»[1].

ثم قال: وقد أتت فصول هذا الكتاب؛ على استقلال كل واحد منها بموضوع مخصوص موصولاً بعضها ببعض، ومكمّلاً بعضها لبعض، زاد في هذا التواصل، والتكامل بينها أنها تخدم كلها غرضاً فلسفياً واحداً ينزل منها منزلة اللحمة من سداها، وهذا الغرض الفلسفي الذي وجّه تحليلاتنا اللغوية، وترتيباتنا المنطقية هو: «وجدان الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة»؛ ونصطلح على تسمية هذا الغرض الفلسفي الخاص باسم «التكوثر»[2].

فالهدف كان فلسفياً وهو ما سمّاه بالتكوثر؛ وقد صاغه من زاوية العلاقات بين المنطقيات واللسانيات؛ لذا، فإن نظرية التكوثر تبدأ من هذه العلاقة.

-٢-

- البحث العلاجي لمسألة التكوثر تتآلف فيه مبادئ وعلوم، تخدم بعضها

بعضاً، وإن كان كل منها يستقي من معينه الخاص فيما لو أُخذ فرداً، لكنه جزء من هذا الكل فيما لو أخذ جمعاً، فالعمل حفري في أرضيات مختلفة؛ متباعدة بعضها، وبعضها متقارب؛ لذا فمسائل البحث تتبعّض مشاربها؛ فمنها منطقي صوري، أو رمزي، ومنها لساني؛ مردّه إلى العلوم اللسانية، وكذا بلاغي مرجعه العلوم البلاغية، وأصولي ينتمي إلى أصول الفقه، ورياضي يعود إلى الرياضيات، وهكذا...

والغاية من جمع المتفرّق في منظوم هي نظم منهج؛ قوامه تلك العلوم؛ يتبيّن فيه ضروب التكثّر المعرفي، وتوسّعه، في غير باب، وفي غير مجال؛ كمعارف العقل، والخطاب، والحقائق، والحجاج، والأدلة، والمناهج، والمنظومات... وقد لفت لذلك في الباب الثالث من الكتاب في المدخل؛ حيث اختص «بالكلام عن التكوثر في الحقيقة العقلية من خلال ثلاثة شواهد من التراث المنطقي اللغوي الإسلامي، أحدها شاهد رشدي يبيّن «تكوثر عبارة الحقيقة العقلية»، والثاني شاهد غزالي يبيّن «تكوثر مضمون الحقيقة العقلية». والثالث شاهد خلدوني يبيّن «تكوثر منهج الحقيقة العقلية» [٣].

- ٣ -

وفي هذا السياق، تنشأ تساؤلات، وتحضر أخرى، فمثلاً: كيف نثبت أصل التكوثر؟ ولماذا اختيار كلمة «التكوثر» من بين مثيلاتها من المشتقات كالتكاثر، والإكثار...؟ وما هو الأصل الذي بنيت عليه نظرية التكوثر؟ وبتعبير آخر: على أي أسس يتحقق التكوثر للمعارف، والحقائق، والمنظومات...؟ وما هي الأدلة على ذلك؟

ما هي مميزات أو خصائص دراسة التكوثر لدى الدكتور طه عبد الرحمن؟

هذه جملة المسائل التي سنحاول مقاربتها بحدود ومستوى المقالة، والإنصاف أن المشروع الفكري للدكتور يتطلب دراسة أوسع مما نحن بصدده.

أ- المسألة الأولى: اختيار التكوثر العقلي:

١- إذا أخذنا مادة «التكوثر» فهي «ك - ث - ر». وهذه المادة لها تشكّلات

اشتقاقية، تتبع التفعيلات، ومن تلك الاشتقاقات: «التكاثر»، «والتكثّر»، «والإكثار»، «والاستكثار»، «والكثر»، وكذا «التكوثر»؛ وكلّها تدل على معانٍ متقاربة، إلا أن الدكتور عبد الرحمن يؤثر استعمال «التكوثر» عليها؛ لكونه «أخصّ وهذه النظائر أعم؛ فمثلاً: كل تكوثر تكاثر، لكن ليس مع كل تكاثر تكوثر»[٤].

هذا التعليل يبتني على التفريق المنطقي الناظر إلى العلاقات بين الأعم والأخصّ. وهذا ما يسمّى بالعموم والخصوص مطلقاً؛ بمعنى أن المفهوم الأعم يصدق على الأخص وعلى غيره، من غير عكس، فلا يصدق الأخصّ على الأعم، وعلى غيره، فمثلاً؛ بين مفهوم العمل، ومفهوم العمل الصالح نسبة العموم والخصوص المطلق؛ فيقال: كل عمل صالح هو عمل، ولكن ليس كل عمل هو عمل صالح.

إلا أن هذا التفريق، وإن كان فارقاً من الناحية المنطقية بين التكوثر، وباقي المشتقات؛ لكنه مجمل، غير واضح؛ أي أنه لم يظهِر الفرق بين ما يفيده التكوثر، وما يفيده غيره، إذ النسبة تتحقق بعد قيام المفادين.

٢- من هنا اعتبر الدكتور طه أن «متعلق الكثرة في التكاثر هو كل شيء، كائنة ما كانت أوصافه، مادية، أو معنوية، محمودة أو مذمومة، فقد تتكاثر المعرفة، والأدب والفنّ كما يتكاثر النسل والمال والبناء، وقد تتكاثر المحاصيل الزراعية، والمنتوجات الصناعية...»[٥].

هذا في طرف «التكاثر»؛ وهو الأعم في المورد، لصدقه على كل ما ذكر، غير أن التكوثر العقلي لا يصدق إلا على خصوص أمور محدّدة، تميّزه، وتخصصه. وهنا ينطلق السؤال: بماذا يتميّز التكوثر العقلي بما يجعله خاصاً؟

٣- التسمية التي اختيرت للكتاب أو للنظرية: «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي»؛ فلو أخذنا الشق الثاني وهو «التكوثر العقلي»، يلاحظ أن التكوثر، فعل العقل؛ بمعنى أنه صادر عنه؛ إذ العقل هو الذي يتكوثر، من هنا ذهب الدكتور إلى أن متعلق الكثرة في التكوثر يتصف «بصفات ثلاث جوهرية»[٦]؛ أولاها: أن التكوثر فعل عقليّ؛ فلا «يتكوثر إلا العقل».

«وثانيها: أن التكوثر فعل قصديّ، فلا يتكوثر إلا الفعل القاصد»،«وثالثها: أنه فعل نفعيّ، فلا يتكوثر إلا الفعل النافع»[7]. وعليه، فإنه «لا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة، والنافعة»[8]. لذا فإذا تمّت هذه الأوصاف، تقوّم التكوثر نظراً لجوهرية الأوصاف، ثم صدق التكاثر؛ لأنه إذا صدق الأخصّ صدق الأعمّ من غير عكس.

٤- بالتدقيق في هذه الأوصاف الثلاثة، يبدو أنها مترتبة بعضها على الآخر؛ بمعنى إثبات فعلية العقل التكوثري أولاً؛ وعليه؛ فالعقل ليس «جوهراً مستقلاً قائماً بنفس الإنسان وإنما هو أصلاً فاعلية»[9]. ثم تتصف تلك الفاعلية بالقصدية؛ لذا لا يتكوثر إلا الفعل القاصد، ثم الاتصاف بالنفعية، وقد ذكر الدكتور «أن العقل لا بدّ له من أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد، فلا بدّ له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط...»[10].

يستنتج من هذا أن السير التكوثري يبدأ فعلية عقلية؛ لأن العقل فعل، فقصدية؛ لأن فعل العقل قصدي؛ ثم نفعية؛ لأن القصدية تهدف الانتفاع فيقال: فعل عاقل، وقاصد، ونافع. ولا يصح العكس؛ أي عقلية فعلية، فقصدية، فنفعية؛ فلا يقال: عقل فاعل، وقاصد ونافع، فالمسألة بين فعلية العقل، أو جوهرية. وهذا يأخذنا إلى المسألة الثانية حول بنية التكوثر.

٥- وهنا قد يطرح سؤال حول ملاك التفريق الذي ذكره الدكتور بين التكوثر والتكاثر، هل هو لغوي أو أنه اصطلاحي، أو اجتهادي؟ فإن كان لغوياً؛ فوفق أي مدرسة معجمية تمّ التفريق، وعلى أي أساس؟

وإن كان اصطلاحياً، فوفق اصطلاح أي علم؟ هل هو بلاغي أو منطقي، أو رياضي.. وإن كان اجتهادياً، فما هي ضوابط وضع المصطلح التي تسوِّغ الاجتهاد في الاصطلاح؟

إذاً، ما وجه أخصيّة التكوثر عن التكاثر؟ لا يبدو الأول؛ وكذا الثاني لعدم ظهور المعالجة المعجمية وكذا الحقول الاصطلاحية، والأغلب الثالث، وهذا الموضوع يحتاج إلى دراسة تفصيلية لا يتسع المقام لها.

ب- المسألة الثانية: مبنى نظرية التكوثر العقلي:

١- تقدّم أن ماهية العقل - بحسب الدكتور - هي فعلية، لا جوهرية، فالعقل لا يعدو أن يكون فعلاً من الأفعال، أو سلوكاً من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل، هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي «القلب»، فالعقل للقلب كالبصر للعين»[11].

٢- بهذا يظهر أن أصل فكرة التكوثر، مبني على اعتبار العقل فعلاً لا جوهراً. وهو عرض لا ذات، وهو حركة للقلب؛ بمعنى أن القلب يحدث العقل، فحيث لا قلب فلا عقل. والقلب هو الذات الإنسانية؛ وعليه؛ فالعقل حركة قلبية، صادرة. فالقلب علة، والعقل معلول، إذاً، فبناء التكوثر، تمّ على تأصيل مفهوم العقل؛ بمعنى الفعلية، فإذا تمّت الفعلية تمّت الكثرة.

٣- يترتّب على ذلك، أن العقل بمعنى الفعل، يعني دوام التغيّر والتقلّب والتشعّب [12]؛ ذاك أنه معلول وفعل للقلب، والقلب كثير الأفعال، لذا، كان كثير العقول؛ ما ينتج أن الأصل في العقل هو الكثرة، وهذا ما صرّح به بقوله: «ألا ترى أن العقل ما أن يتعاطى لإدراك أمر حتى يتلوّن به تلوّن الماء بالإناء الذي يحويه، فلون العقل لون مدرَكة (بفتح الراء) كل ذلك يدعونا إلى القول بأن العقل على الحقيقة، عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة أو الأقوام المتفرّقة، وإنما بالإضافة إلى الفرد الواحد...»[13].

٤- وفقاً لذلك؛ أي لأصالة الكثرة «فكما أنه يقال: «عقل كبير» في مقابل «العقل الصغير» فكذلك ينبغي أن يقال: « عقل كثير» في مقابل «العقل القليل»[14]. ومعنى كبر العقل «امتداد المدارك أو توسعها» [15]، وكذا كثرة العقل تعني «تشعّب هذه المدارك أو قلبها»[16].

٥- في هذا السياق ينشأ سؤال يقول: كيف أثبت الدكتور فعلية العقل، وبالتالي، أبطل جوهريته؟ خصوصاً وأن مسألة التحديد الماهوي للعقل من

الأمور التي توغّلت في الإبهام والإجمال، وهذا ما يظهره التضارب، والتعارض بين المحدّدين للعقل كما يبدو عند تتبع كلماتهم.

لكن يمكن القول: إن الدكتور اعتمد في إثبات فعلية العقل على أمرين:

الأمر الأول: نص قرآني.

والأمر الثاني: قاعدة التلازم.

أما النص القرآني: فكانت الآية التالية: **﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾**[١٧].

هذا الدليل إثباتي؛ يعتمد على تفسير النص وفهمه، وقد ذكر المصنّف في تعليقه على الآية «أن ذكر القلب بوصفه محلاً لفعل العقل»[١٨]. فالقلب يعقل، ويعمى، والعقل والعمى فعلان للقلب.

وهنا قد يرد سؤال: هل دائماً يرد القلب في القرآن بمعنى واحد؟ وكذلك كلما ذكر العقل كان بمعنى الفعل القلبي؟ أيحتمل أن يكونا من الألفاظ المشتركة التي تستعمل في أكثر من معنى؟

ثم، أيمكن اعتبار استعمالات القلب أو العقل في القرآن حقيقية؟ وعليه فلا تحقق للمجازية؟ ثم بأي منهج يمكن أن تفسّر آيات القلب والعقل في القرآن؟ هل هو المنهج اللغوي؟ أو القرآني، أو الروائي، أو غير ذلك؟

هذه المسائل تحتاج نقاشاً وبحثاً. وما يمكن ذكره هنا إحصائياً هو أن كلمة «قلب» مفردة وردت ست مرات بحسب المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وبصيغة «قلبك» ثلاث مرات، وبصيغة «قلبه» ثماني مرات، و «قلبها» مرة، و «قلبي» مرة، و «قلبين» مرة، و «قلوب» واحداً وعشرين مرة، و «قلوبكم» مرة، «وقلوبكما» خمس عشرة مرة، و «قلوبنا» ست مرات، و«قلوبهم» ثماني وستين مرة، و «قلوبهن» مرة.

وفي سياق تلك الآيات اتصف القلب بصفات مختلفة، كالغلظة، والسلامة،

والتكبّر، والإنابة، والختم، والإثم، والمرض، والإيمان، والاطمئنان، والرعب، والطبع، والزيغ، والتقوى، والعمى، والسكينة، والرأفة، والقسوة، والإلفة...

أما العقل؛ فورد بصيغة «عقلوه» مرة، و «تعقلون» أربعاً وعشرين مرة، و «نعقل» مرة، و»يعقلها» مرة، و «يعقلون» اثنين وعشرين مرة.

وهنا كان السياق سياق الحثّ على إعمال العقل لكثرة ورود صيغة «أفلا تعقلون»، و»لعلكم تعقلون» التي تدعو إلى التفكر والتدبّر والتأمّل في عظمة الخلق، لكنه لم يستعمل «العقل» كمفردة. كما استعمل القلب وإن كان ورد صيغة: «وما يذكر إلا أولي الألباب»، وقد فسّر اللب بأنه العقل؛ لأنه في الإنسان بمنزلة اللب من القشر، واللب من كل شيء خالصه وما ينتقي منه ولذلك سمّي العقل لبّاً [19]. والتذكر هو الانتقال من النتيجة إلى مقدّماتها، أو من الشيء إلى النتائج، وعليه، فالتذكر يتوقف على العقل ثم إنه لو كان اللب فعلاً، فهل تصح الإضافة للفعل في أولي الألباب؟

من هنا يمكن استنتاج أمرين:

الأول: ألا يكشف اختلاف الأوصاف في السياقين، عن اختلاف الموصوفين؟ إذ إن أحدهما ورد في سياق الدعوة للتفكّر والتدبّر، والآخر في سياق التصفية والسلامة والاطمئنان والسكينة... فالعقل يستدل ويتفكر، والقلب يؤمن ويخشع ويحب ويسلم ويسكن.. وعليه، فالعلم من حظ العقل، والايمان من حظ القلب.

الثاني: في كل التعابير حول العقل، كانت بسياق «فعلي» بمعنى أن التعقل اختيار إنساني والحث بصيغة «أفلا تعقلون» وأمثالها يدل على ذلك.

إلا أن القلب ورد في سياق «انفعالي» وفعلي، مثلاً: ﴿**سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ**﴾[20]. هنا نسب الإلقاء إليه، أما القلوب فهي مرعوبة. وأيضاً ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[21]. فالإنزال فعل الله، والقلوب تلقت الإنزال؛ فهي في مقام الانفعال... أو مسألة الطبع على القلوب، وما شابه ذلك.

وعليه، يمكن زعم اختلافهما واستقلالهما، لاختلاف آثارهما. وإن كان الموضوع يتطلب بحثاً قرآنياً مستقلاً ليوفّي حقه.

الأمر الثاني: التلازم:

١- المقصود من الملازمة، تحقق الارتباط بين أمرين على نحو يستحيل الانفكاك بينهما، والتلازم على نوعين: تلازم صدقي، وتلازم صدق وكذب. والمراد من التلازم الصدقي، أنه إذا صدق الملزوم صدق لازمه؛ فمثلاً إذا صدقت الأربعة صدقت الزوجية. وأما التلازم الآخر فيفيد أنه إذا صدق الملزوم بطل اللازم، فمثلاً إذا صدق التوحيد يلزم من ثبوته انتفاء الشرك.

٢- اعتبر الدكتور عبد الرحمن أن الاعتقاد بجوهرية العقل يقع في نزعتين: الأولى: تشييئية، والأخرى تجزيئية. أما التشييئية؛ «فلأنها تجمد الممارسة العقلانية، بأن تنزل عليها أوصاف الذوات مثل: «التحيّز» «والتشخّص»، «والاستقلال»، «والتحدد بالهوية»، واكتساب الصفات والأفعال...»[٢٢]. وهذا يعني أن التشييء جعل العقل متحيّزاً ومشخصاً، ومستقلاً...

وأما تجزيئية؛ لأنها «تقسّم تجربة العقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة؛ ذلك أن تخصيص العقل بصفة «الذات» يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديداً لماهية الإنسان «كالعمل»، والتجربة.... فلو جاز التسليم بجوهرية «العقل»، فلأن يجوز التسليم بجوهرية العمل أولى، فيكون العمل هو الآخر ذاتاً قائمة بالإنسان»[٢٣].

٣- إذاً، تحقق الجوهرية، يلزمه التشييء، والتجزيء؛ وهذا التنافي مبني على اعتبار وحدة الإنسان «ولا يخفى ما في القول بتعدّد الذوات القائمة بالإنسان: «ذات عاقلة» «وذات عاملة» «وذات مجرّبة»، من مجانبة للصواب؛ لأنه يتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه، وتداخل أفعاله»[٢٤].

وبناء لذلك، فإما أن نثبت الجوهرية للعقل، فلا تصدق الوحدة للذات الإنسانية، وبالتالي يتحقق التشييء والتجزيء. وإما أن تثبت الوحدة الإنسانية، وبالتالي تنتفي الجوهرية، وما يلازمها من التشييء، والتجزيء.

فالأصل - بحسب الدكتور - وقوع المنافاة بين جوهرية العقل والوحدة الإنسانية، وكذا بين الوحدة والتشييء والتجزيء؛ بحيث كلما صدق أحدهما انتفى الآخر.

والحاصل، أن هناك وحدة للذات الإنسانية، ووحدة بين الذات والقلب؛ فالذات هي القلب، والقلب هو الذات، ووحدة الذات تنافي جوهرية العقل، وتثبت لزوماً فعليته، وتبطل كل ما ينافي الفعلية ويتعلق بالجوهرية.

٤- لم يتضح - بتصوري - حقيقة وماهية الذات الإنسانية، حتى يفهم معنى وحدتها، ثم وحدتها والقلب. وعليه فلا بدّ من ظهور حقيقة الموضوع ليقال بحقيقة المحمول، فالنقطة هذه تتعلق بعدم وضوح المعنى الماهوي.

فلعلّ إشكال التشييء، المتوجه إلى القول بجوهرية العقل بأنه يجمّد الممارسة العقلانية، بإنزال أوصاف الذوات عليها هو أول الكلام، وهو المراد إثباته، فأيهما الأصيل الجوهرية أم الفعلية؟ فكأن الدكتور يقول: إذا أنزلنا أوصاف الذوات كالتشخص والاستقلال على الممارسة العقلانية فقد جمّدناها، وهذا يعني أن الأصيل عنده الفعلية. والنقاش في الدليل على أصل أصالة الفعلية.

أما إشكال التجزيء، فقد ذهب الدكتور إلى أن القول بجوهرية العقل يقتضي منا القول بجوهرية التجربة، وكذا بجوهرية العمل.. وعليه فإن تعدّد الذوات منافٍ لوحدة الإنسان.

وهنا نقطتان:

١- على اعتبار أن «العمل» جوهر وذات، وكذلك «التجربة»، يعتبر الدكتور أن تخصيص العقل بصفة «الذات» يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديداً لماهية الإنسان كالعمل والتجربة مثلاً [٢٥]...

وهذا يفيد أن الأمر المركزي في الفكرة هو «ماهية الإنسان»، فما هي ماهيته؟ أهي العقل؟ أم الأخلاق؟ أم العمل؟ أم التجربة؟ رأي الدكتور «أن الحد الفاصل بين البهيمية والعقلانية هي الأخلاقية لا العقلانية» [٢٦]، إذاً، الإشكال ماهوي كما مر، محوره حقيقة الماهية؛ وعليه؛ فنظراً لرفضه العقلانية كمحدّد ماهوي، جاز السؤال: لمَ لا تكون التجريبية أو العملانية أو الأخلاقية؟ وبالتالي، فلا ميزة للعقلانية لتكون ذاتاً مستقلة، من هنا ذكر أنه يلزم تقسيم تجربة العاقل إلى أقسام متباينة، وعليه، فتخصيص العقل بالذات ليس أولى من تخصيص التجربة أو العمل بذلك،

وهذا يؤدي إلى تجزيء الذات.

أثناء استعراض هذه المسألة حضر في ذهني الآية المباركة: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾**(٢٧) وهذا ما أوجد لدي تساؤلاً حول ماهية وحدة الذات الإنسانية، خصوصاً وأن الدكتور ذهب إلى وحدة الذات والقلب عندما قال: فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية أولاً وهي القلب(٢٨). فهذه الحيلولة بين المرء وقلبه تفيد أن المرء يختلف عن قلبه، وبناء لذلك، يفكّك بين الإنسان وقلبه، ويبقى الإنسان إنساناً، وإن أمكن التفكيك فلا تبقى الوحدة قائمة.

وهذا الأمر يبدو أكثر بالتأمل في الآية التالية:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ما يعني أن نفسنه تختلف عنه.

٢- لمَ لا يقال بأن القول بتعدد «الذوات»، أو «الجوهريات» كالعمل، والتجربةَ، لا يعدِّد الذات الإنسانية؛ بمعنى أنها تبقى على وحدتها، مع تعدّد الذوات فيها؟

وهذه مسألة تستحق البحث، خصوصاً بلحاظ أن بعض الآيات ذكرت أن اللسان يشهد، واليد تشهد، والرجل تشهد، **﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ﴾**(٢٩). ما يعني أن اللسان ذات واليد ذات.. وهذه ذوات مادية، أو مثلاً ورد: **﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾**(٣٠)، فهنا طرفان: المزكِّي، والمزكَّى، المزكي هو الإنسان، والمزكى هي النفس، وكلاهما جوهر، وعليه، فما هو المحذور من تعدد الجواهر؟

خصائص دراسة التكوثر لدى الدكتور طه:

تتميّز دراسة التكوثر لدى الدكتور طه بمميّزات غنية، ودقيقة، ورؤيوية، واجتهادية، تستند إلى بنية منطقية ولغوية ولسانية قائمة، ميزات متنوعة في غير باب، وكثيرة، قد تكون إبداعية، في مورد، وتقليدية في آخر، ونادرة أو فريدة في ثالث... مع الإشارة إلى صعوبة المسير مع نص الدكتور.

وفي هذا السياق يمكن الإلفات إلى جملة مميزات:

أ- البعد اللغوي:

١- المفردات:

هذه الميزة تبدو بالتتبّع الكمي لطبيعة المفردات العربية وتنوعها، فيما يستخدمه الدكتور، وهذا يكشف عن ثراء لغوي كبير في الكتاب، فلو فككنا النص إلى أسماء وأفعال وحروف، لوجدنا وفرة وغزارة في إيرادها، والتعبير بها عن المراد الاصطلاحي، وهذا ما أغني البحث بمخزون لغوي وألسني، وأضفى عليه سمة أدبية، أخرجته من التقليدية في الكتابة المنطقية المتعارفة، وكذا الفلسفية.

٢- التراكيب:

وهذه لا تقل شأناً عن سابقتها، بل هي أهم؛ لأنها تتطلب، معرفة بالأساليب، وقدرة على التعبير، وملكة بلاغية، وهذه تتفاوت بين الناس فتتقلب بين الجودة والرداءة، فتصل جودتها حد الإعجاز، حتى قيل: إن من البيان لسحراً. وهذا يرجع إلى ثقافة الكاتب وملكاته، وأسلوبه، فلكل أسلوبه، فتتعدد الأساليب بتعدد الأشخاص حتى قيل: أسلوب الرجل يمثّل شخصه. أما الدكتور، فإن نصوصه وتركيباته، تبرز قدرة تعبيرية عالية، تمكّنه من قيادة المصطلحات، ونظمها، وسبك الكلام على طريقة الثنائيات المتقابلة كالنفع والضرر، والاستقامة والاعوجاج... فقد أعمل الكثير من القواعد البلاغية في بناء الذهن والتركيب الدلالي له، فبدا متناسقاً متوازناً، ومنتظماً، فكان الجمال في النص بالانتظام والتناسق. إلا آن كثرة القواعد التي حمّلت للنص، أخضعته لحدتها، وكذلك شدة الترابطية والانتقال من فكرة إلى أخرى، عبر الملازمات المنطقية، - لعل ذلك - أتعب القارئ، لأن حدّة القاعدة تقلّل من الانسياب وسيأتي تفصيل أكثر.

ب- الابتكار للمصطلح:

١- هذه ميزة نحتية واجتهادية، وهي إنشاء المصطلح، وهي حاضرة لديه جداً، ولعلّها من المسائل الأكثر حضوراً في كتابات المصنّف. والسؤال هنا

هو ما هي منهجية صنع المصطلح لدى الدكتور؟ وبتعبير آخر: ما هي آلية بناء المصطلح في نظريته؟

٢- بناء للبعد اللغوي الذي تقدّم، يتبيّن عند متابعة النص، أن بناء المعنى الاصطلاحي - غالباً - يبدأ لديه من الأرض اللغوية، ثم يروح إلى المعنى الاصطلاحي، محاولاً الاستقلال عن نمط المصطلحات الأجنبية، وذلك باستثمار خصائص اللغة العربية في التعبير والتبليغ، وكذا بالعمل بالفروق التي تختص بها الدلالات في هذه اللغة، فمصطلح «الإمكان» «والتمكن» من أصل اشتقاقي واحد لكن «التمكن» أبلغ في إفادة المدلول العملي للقدرة...»[٣١].

وبهذا يظهر أن مادة تشكيل المصطلح هي اللغة العربية؛ فالأمر الأول في منهجية بناء المصطلح هو الرجوع إلى المفردات العربية.

الأمر الثاني: هو لحاظ التفعيلة الصرفية، لتؤدّي المراد ونذكر ثلاثة مواضع:

الأول: عندما أورد مصطلح «عقلانية التنظيم»[٣٢]؛ قال في التعليق عليه: «يفيد لفظ «التنظيم»، مضموناً معنى «التنسيق»، ويفيد بصيغة «التفعيل» التي جاء عليها معنى «تكثير الفعل» أو تشديده... [٣٣].

الثاني: كذلك عند إيراده كلمة «انتساق»؛ قال: «تستعمل لفظ انتسق بوصفه فعل مطاوعة، من «وسق»؛ أي ضم وجمع، وتأتي أهمية فعل المطاوعة عندنا من كونه فعلاً انعكاسياً أي يتعلق بما يحدث داخل الذات...» [٣٤].

الثالث: كلمة «الظهير» فقال: وقد احتجنا إلى إيجاد تسمية للدليل المقابل للضمير، وهو «الدليل يصرّح فيه بكل أجزائه تصريحاً»؛ ويمكن أن تكون هذه التسمية هي الدليل التصريحي أو «الدليل الإظهاري» ولكننا آثرنا أن نصطلح عليه بلفظ مشتق من المادة «ظهر» على وزن، فعيل «مراعاة لمقتضى التقابل الذي يتميز به اللسان العربي، وهذا اللفظ هو «الظهير» فإذن الظهير هو كل دليل ظهر فيه أقصى ما يمكن ظهوره من العناصر التي تفيد في حصول المدلول؛ أي النتيجة» [٣٥].

٣- لكن المصطلح عنده، لا يبدأ دائماً من الجذر والمادة الأولى؛ إذ قد ينشأ بسبب ترجمة مصطلح آخر، فيتم اختيار الأقرب، من حيث التركيب البلاغي، وهذا ما بدا في بعض نصوصه إذ ذكر أنه «يستعمل لفظ «التساهل» في مقابل اللفظ الأجنبي: Tolérance" بدل اللفظ الذي اشتهر استعماله وهو «التسامح» ذلك لأنه أنسب لمجال المعرفة من هذا اللفظ الأخير؛ إذ يقال: تساهل في عبارته عن الغرض» ولا يقال: «تسامح في عبارته عن الغرض»؛ أضف إلى ذلك أنه لا يشعر بالمعنى الأخلاقي الذي يشعر به لفظ «التسامح»[٣٦].

٤- وقد يكون تأسيس المصطلح مبنياً على المقاربة القرآنية؛ فمثلاً في مصطلح «التخليق المؤيد» قال: «يبدو أن اللفظ القرآني المقابل لمصطلح التخليق المؤيّد هو التزكية، كما ورد في آيات كريمات عدّة، نذكر منها الآية: ﴿ **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾[٣٧].

أو مثلاً مصطلح «التصرف» الذي يريد منه «الدلالة على أعلى سيادة يحصّلها النظام التقني لما يفيده هذا اللفظ للإنسان في الاستعمال العادي من معنى التحكم في الأشياء التي تبدو فوق الطاقة المباشرة، والقوة الحاضرة للإنسان مثل «التصرف في الرياح وفي السحاب» (تدبر الآية الكريمة (١٦٤) من سورة البقرة) [٣٨].

وبهذا يتبين محاولة نحت المصطلح اعتماداً على النص.

٥- وأحياناً، يؤسّس المصطلح، بناءً لقراءة الحدث، ومثال ذلك: فتنة التقنية، وفتنة العقلانية» فقد ذكر أن «... الانشغال والافتتان بالتقنية لا يضاهيهما إلا الانشغال والافتتان بالعقلانية، حتى أضحت المعرفة لا تطلب إلا بقدر ما تفتحه لها من الآفاق، بحيث نشهد اليوم ما يمكن أن نسمّيه بـ «فتنة التقنية» على غرار «فتنة العقلانية» [٣٩].

٦- نخلص إلى اعتبار أن غزارة المصطلحات المبثوثة في كتب الدكتور لا سيما التكوثر تكشف عن قدرة توليدية ممتازة في قراءة الأمور ثم تسميتها بما يتناسب مع تلك القراءة، خصوصاً وأن المؤلّف قد حدّد منهجه في وضع الاصطلاحات.

ج- منهجية تحويل المعلومات إلى معادلات:

١- ولعل هذه الميزة من المميزات النادرة، فهو غالباً يبسط المعلومات، ويبرز متفرعاتها، لكنه فيما بعد يحوّلها إلى معادلات وقواعد، ثم يناقش تلك المعادلات بمعادلات أخرى؛ والسبب في ذلك أنه يتناول الموضوع من زاوية مركّبة تتداخل فيها علوم؛ بعضها يبتني على العقل كالمنطق، والرياضيات، وبعضها على العقل والنص واللغة والعرف كالأصول... هذا التداخل بين العلوم، يجعل التفكير بالمسألة ونتائجها مختلفاً عما لو أخذت في كل علم على حدة.

لذا، كان البحث في التكوثر، «حفرياً» بدأ في تأسيس المصطلح، و «لغوياً»، وقد ظهر في الثراء الكبير للألفاظ، و «بلاغياً» لناحية التناسب والتناسق التركيبي، و «ألسنياً» بفعل التحليل الدلالي، وهو «منطقي» نظراً للبنية القواعدية، وترابط المسائل، وكذلك هو أصولي، فكان البحث يدور حول الدليل ودلالته الطبيعية والصناعية، وأيضاً هو رياضي، فكان كثير الترميز...

٢- وكل واحد من هذه العلوم ذو منهج خاص به، وقواعد ومبادئ تستقي من مشارب مختلفة، وهذا يبرز فيما لو أردنا الإجابة عن الأسئلة من قبيل: كيف تتأسس القاعدة اللغوية، والبلاغية، والمنطقية، والأصولية...؟ وبصياغة أخرى: ما هو معيار بلاغية أو لغوية أو منطقية أو أصولية القاعدة؟ فكيف تتشكّل قاعدة كل علم؟ فهل الأساس النص القرآني، أو الروائي، أو العرف، أو الشعر القديم، أو العقل، أو الإجماع، أو الاستقراء، أو الدليل، أو التجربة، أو الملاحظة، أو الكلام العربي، أو الشهرة...؟

هذا موضوع واسع ولا مجال لطرحه الآن.

٣- كيف بدت آثار التداخل في دراسة التكوثر؟

يمكن الحديث عن أمرين:

أ- بلاغة التركيب وقواعدية المفاد:

١- تقدم أن الجمل - عند المؤلف - حرصت على مراعاة التناسبية بين

أجزائها؛ أي الفعل والفاعل والمفعول قدر الإمكان مثلاً يقول: «يتميّز الشاهد بكونه يدل على أمر حاضر أو ماثل يتوسّل به إلى غيره، ويُظهر ما كان خفياً منه»[40]. في المثال يبرز التناسب ما بين الشاهد والحاضر، وكذا الإظهار والخفاء، أو قوله: «... فكل قول قام على القوة فهو معوج لا يستقيم، وكل قول قام على الدليل، فهو مستقيم لا يعوج» [41]؛ استخدام الاعوجاج مقابل الاستقامة وهكذا...

هذا الجانب متعلّق بالبعد البلاغي، لكن بالتأمّل في هيئة الجملة في نصوص المؤلّف، نلاحظ أنها قواعدية، وقواعديتها ناشئة من البعد المنطقي؛ لأن المنطق يهدف إلى التعميم.

إذاً، مادة تناسقها اللغوي بلاغي، وهيئتها وقواعديتها، منطقية، فاجتمع البلاغي والمنطقي في هذا المورد، وإذا كان مضمون مادة الجملة تاريخياً أو أصولياً أو رياضياً... فهذا عنصر ثالث.

ب- والسؤال هنا، كيف تبدو القواعدية المنطقية في النصوص؟

١- طريقة الصياغة

هنا يمكن إيراد عشرة نماذج تعبيرية مأخوذة من كتاب التكوثر العقلي من مواضع متفرّقة، يتوضّح من خلالها المقصود:

١- «لئن سلمنا بفائدة... فلا نسلم...»[42].

٢- ومتى كان الأمر كذلك فقد جاز... [43].

٣- كلما ازدادت الصورة.. ازداد المضمون... [44].

هذه صيغ شرطية تفيد ثبوت نسبة الاتصال والتعليق بين جملتين حمليتين.

٤- «فكل قول خلا... فلا بدّ...» [45].

٥- كل قول لم يعقد عليه صاحبه... [46].

هاتان صيغتان للموجبة الكلية، التي تفيد العموم والشمول.

٦- «لا كلام بغير خطاب»[٤٧].

٧- «لا كلام بغير حجاج» [٤٨].

٨- «وليس لقائل أن يقول...» [٤٩].

٩- ولا يفيد أن يقال... [٥٠].

١٠- «ليس مع كل تكاثر تكوثر»[٥١].

فهذه وغيرها صيغ قواعدية، بعضها يفيد العموم الإيجابي، والآخر السلبي.

٢- البتية:

تلك القواعدية، التي تعمّم إيجاباً أو سلباً، يترتب عليها البت والقطع فيما تحمله القواعد. وهذا ما ظهر في مواضع كثيرة في نصوص المصنّف من قبيل:

١- تكرار ملحوظ لصيغة «إعلم»؛ فقد تكررت في حدّها الأدنى في الكتاب خمس عشرة مرة[٥٢]، منها: «اعلم أن لعلاقة «الانبناء» خصائص متميّزة...»، و «اعلم أن الصلة بين المنطقيات والرياضيات أشبه ما تكون بالصلة بين المنطقيات والنحويات...»...

٢- تعابير تفيد البتّ مثل:

١- بما لا نزاع فيه [٥٣].

٢- لن نجانب الصواب إن ادعينا... [٥٤].

٣- ولا نبالي بما قد يلقاه مثل هذا الافتراض من اعتراض البعض... [٥٥].

٤- ولا يخفى على ذي بصيرة أن أولى مراتب العمل... [٥٦].

ومن الطبيعي ليس البتّ أمراً سلبيا؛ لأن المتيقن بأمر يبت به، ولكن المسألة في سياق عرض اللغة.

٣- في هذا المسار، أمام منهجية طرح الأفكار والمعلومات ثم بسطها وبيان ملازماتها، ثم تحويلها إلى معادلات، ثم نقاش المعادلات بمعادلات أخرى... ربما يصح السؤال أن هناك علوماً بنيت على العرف والأعراف كثيرة، وبعضها بني على الاستقراء والتاريخ مثلاً. فهل نستطيع أن نتعاطى معها قواعدياً؟، ومن ناحية أخرى هل يمكن أن يسير التقعيد العقلي مع العلوم السلوكية التي تنهج الصفاء الروحي، وتزكية الذات؟

د - الترابطية:

١- يمكن اعتبار هذه الخصوصية خصوصية منطقية، تشكّل العمود الفقري للتكوثر. والترابطية التي بدت لدى الدكتور يمكن تقسيمها إلى قسمين: الترابطية العرضية، والترابطية الطولية.

الأول: الترابطية العرضية:

والمقصود بها الترابط التداخلي بين العلوم التي تداخلت وتآلفت كالمنطق، والرياضيات والأصول، والألسنية...

الثاني: الترابطية الطولية:

أي الترابط المتحقق بين الأصول والفروع وفروع الفروع، فهنا الترابط الطولي بين مبدأ نظرية أو نسق ما ومنتهاها، والسؤال، ما هو وجه الربط المحقق للارتباط بين الأصول وفروعها؟ أو بين المتلازمات؟

٢- هنا تحضر مسألة في غاية الأهمية، وهي المحققه للارتباط، ألا وهي مسألة «اللزوم»؛ إذ يقال: «لزم شيء من شيء، أي تولّد منه بنقله مخصوصة، كما أنه يستعمل بصورة الأقوال، فيقال: «لزوم من قوله كذا» ويسمى القول الذي لزم منه قول آخر بالملزوم ويسمى هذا القول الآخر باللازم»[٥٧]. والعلم الذي يبحث فيه عن قوانين اللزوم هو علم المنطق، من هنا أطلق الدكتور على المنطق عدة تسميات منها أنه «علم الاستلزام» [٥٨]. وكذا «علم الاستنتاج» [٥٩].

٣- مبدأ اللزوم، يعني أن الملزوم ذو قوة إحضار للازم. واللازم قد يكون بيّنا؛ بحيث ينتقل إليه مباشرة من غير حاجة إلى دليل، مثل النار، والإحراق،

فلازم النار الإحراق، وبمجرد تصوّر النار يحضر الإحراق. وقد لا يكون بيّنا؛ بمعنى أن الانتقال من الملزوم إلى اللازم يحتاج دليلاً مثل المادة، والحركة، فتحقق المادة، يلازمه تحقق الحركة الجوهرية إلا أن الانتقال من المادة إلى الحركة يحتاج إلى دليل يبيّن لزومه، من هنا يقال: لازم غير بيّن.

٤- إذاً، المعيار بالانتقال من الملزوم إلى اللازم، من حيث الوضوح، الخفاء، فإن كان واضحاً فبين وإن كان خفياً فيحتاج إلى دليل. وهذا الدليل «على ضربين: أحدهما منطق صناعي يبحث في الاستلزام الصوري، ويتوسل فيه بالحساب. والثاني: منطق طبيعي يبحث في الاستلزام غير الصوري ويتوسل فيه بالخطاب.

٥- يتحدث الدكتور عن نوعين من اللزوم؛ هما: اللزوم الطبيعي واللزوم الصوري. ويتعلق اللزوم الطبيعي بثلاثة أنواع من الاستلزامات: الأول: الاستلزام الدلالي اللفظي؛ ويشمل الألفاظ المترادفة كالحق والصدق، والمتقابلة، كالحياة والموت، والمتعاكسة كالفوق والتحت، والعامة والخاصة كالحيوان والإنسان.

الثاني: الاستلزام الدلالي البنيوي؛ ويشمل الاستلزام الدلالي، والاقتضائي، والتشارحي.

الثالث: مقام الكلام وقواعد الخطاب.

هذا الموضوع تفصيلي، ودقيق يتطلب، دراسة مستقلة، ويمكن مراجعة كتاب التكوثر العقلي.

هـ - المنظومة وفهم المبني:

١- يمكن القول: إن ما قدّمه الدكتور طه يشكّل مشروعاً فكرياً نادراً، لكن قد يقال - حسبما فهمت - أنه لم يلحظ أن المشروع يهدف إلى بناء آليات فهم للنص بقدر ما هدف إلى فهم المبنى وبناء منظومة فكرية ومنهجية.

وإذا اعتبرنا أن الفكر الإسلامي منبثق بشكل أساسي من النص ودليل العقل، وكذلك وبناء المنظومات الفكرية الإسلامية كانت تستقي

من النص، لا ما يباشر النص؛ بمعنى أن هناك تجارب علمية لكثير من العلماء بنت نسقها الفكري على أساس الفهم المباشر للنص، لا على أساس التجارب الأخرى، أي أن المنظومة قد تبنى على منظومات سابقة، وقد تستخرج مباشرة من النص من خلال منهج فهم للنص. ولا أقصد التقليل من شأن التجارب، ولكن لمثل هذه النظريات - أعتقد - أنه من الأجدى أن تباشر النص بنفسها.

ففي تجربة المصنّف، فإن المنظومة التكوثرية، كانت تتناول إثبات التكوثر في الحقيقة العقلية من ناحية المنهج والقول والمضمون بناء لتجربة ابن رشد. وكذلك تتناول الاستدلال الحجاجي عند ابن خلدون، ومقولة الأبدعية لدى الغزالي.

وعليه، لم يكن - غالباً - تطبيق التكوثر من خلال التماس المباشر مع النص، وكان على البنى المبنية - ربما - على النص. مع التقدير أن لو وظف المنهج التكوثري في النص القرآني والروائي، ربما كانت النتيجة أهم؛ لأنه بذلك تبنّى المنظومة على النص مباشرة.

٢- وهذا الأمر يذكرني بسؤال كان يراودني أثناء قراءة كتاب التكوثر يدور عن مدى حضور النص القرآني والروائي. فلا أعلم لماذا كان نذراً. مع أن الدكتور استفاد استفادات رائعة من بعض الآيات وابتكر من خلالها مصطلحات.

و- تأصيل المقتبس:

١- في هذه النقطة، تحضر مسألة التداخل بين العلوم؛ باعتبار أن الجامع بينها هو «الدليل»، فيبحث في مكوناته، ونوعيه الصناعي، والطبيعي.

إلا أن السؤال حول طبيعة وحدود هذا التداخل؟ فما هو المقدار الذي يقتبس من العلوم؟ وما هو المعيار في ذلك؟ وهل هناك أصيل بين العلوم؟

٢- أسئلة كثيرة تطرح في هذه النقطة. ليس المورد مورد معالجتها: غير أننا نذكر بعض النماذج وهو:

التداخل البلاغي المنطقي واللغوي:

١- يقول الدكتور عبد الرحمن : «إعلم أن الدراسات البلاغية، قديماً وحديثاً ، اقتبست من المنطق الصوري بعض أدواتها ، ولم يقتصر هذا الاقتباس على أخذ بعض المفاهيم المنطقية من مصطلحات، «ومقولات»، وإنما تعداه إلى أخذ «المبادئ والنظرية» التي تستند إليها هذه المفاهيم؛ فقد انتقل إلى البلاغة معنى «الخبر». وانتقل معه «مبدأ الفائدة»... ودخل إليها كذلك المعنيان الدلاليان: «الحقيقة»، «والمجاز» ومعهما المبدأ الذي يرتكزان عليه وهو «اللزوم»[٦٠].

٢- إذاً، أخذت البلاغة من المنطق مفاهيم، ومصطلحات وأدوات ذكرها الدكتور. وهذا يعني أن البلاغة، ولو بقسم مركزي منها صيغت بالعقل المنطقي والفلسفي، مع أن المنهج البلاغة في حكمه على بلاغة البليغ مختلفة في منهجه ومعياره عن المنهج المنطقي، فالبلاغة مرتبطة بمقتضى الحال، وبفصاحة الكلمة والكلام والمتكلم، والذوق السليم، وعذوبة الألفاظ، والحذف والفصل والوصل والإطناب... أما المنطق فمرتبط بقوانين العقل سواء أطابق الكلام مقتضى الحال بلاغياً أم لم يطابق. وهذا الأمر بعينه سرى في العلم النحوي، فهل يبنى النحو بقوانين المنطق والفلسفة أم باستقراء كلام العرب؟ وقد قيل: «إن نحواً فلسفياً أقيمت أركانه على يدي ابن يعيش». فما ذكر هو من منظور معين. ولكن هناك منظور آخر يرى بأن المباني البلاغية يجب أن تخرج من النص، لا تفرض عليه، فالمسألة إذاً، كيف تبنى المسائل والمباني البلاغية أو النحوية؟

وهذه مسألة دار فيها الجدل، وتحتاج إلى تحقيق، وتأصيل الإجابة في علم البلاغة، والنحو؛ بحيث إن ما يؤخذ من البلاغة يؤصّل في البلاغة، فيقتبس المؤصّل فيها لا أن يؤصّل المقتبس. بمعنى أن يجعل أصلاً في علم وهو غير أصل في علمه.

وهذا الأمر يجري في المسائل الأخرى كالتسمية اللغوية للمصطلح:

- فقد تقدم أن المصنف يستثمر الثراء اللغوي في اللغة، في بناء المصطلح في المنطق أو الفلسفة، مراعياً التفعيلة الصرفية للكلمة، ولكن هل كان اختيار المصطلح وفق ما أصّل في اللغة ليكون أصلاً مقتبساً؟ مثلاً مسألة السماع والقياس في اللغة، فقد قيل بأن الكثرة حد القياس والقلة حد

السماع. فما اعتبر قياسياً كان لك أن تصوغ على منواله. وما اعتبر سماعياً فلك أن تستعمل ما ورد منه عن العرب من غير أن تقيس عليه.

ولكن هناك من يقول بأن كل ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، فأي المذهبين هو الأصيل؟ وعلى أي مهما يمكن البناء الاصطلاحي؟

الهوامش

[1] - عبد الرحمن،طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 18.

[2] - ن.م،ص 18.

[3] - ن.م ، ص 20.

[4] - التكوثر العقلي، ص 21.

[5] - ن.م، ص 21.

[6] - ن.م ، ص 21.

[7] - ن.م ، ص 22.

[8] - ن.م ، ص 23.

[9] - التكوثر العقلي، ص 21.

[10] - ن.م ، ص 22.

[11] - عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 18.

[12] - التكوثر العقلي، ص 405.

[13] - ن.م ، ص 405.

[14] - ن.م ، ص 404.

[15] - التكوثر العقلي، ص 404.

[16] - ن.م ، ص 404.

[17] - سورة الحج، آية 46.

[18] - تجديد العقل، ص 18.

[19] - ابن الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، الدار الإسلامية، 1990، ج5، ص 200.

[20] - سورة آل عمران، آية 151.

[21] - سورة الفتح، آية 4.

[22] - العقل الديني وتجديد العقل، ص 18.

[23] - ن.م ، ص 18.

[24] - ن.م.

[25] - العمل الديني، وتجديد العقل، ص 18.

[26] -عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 18.

[27] - سورة الأنفال، آية 24.

[28] - العمل الديني وتجديد العقل، ص 18.

[29] - سورة النور، آية 24.

[30] - سورة الشمس، آية 9.

[31] - سؤال الأخلاق، ص 115.

[32] - سؤال الأخلاق، ص 117.

[33] - ن.م ، ص 117.

[34] - ن.م ، ص 117.

[35] - التكوثر العقلي، ص 149.

[36] - سؤال الأخلاق، ص 93.

[37] - سورة الشمس، آية 9، 10. سؤال الأخلاق، ص 109.

[38] - سؤال الأخلاق، ص 117.

[39] - ن.م ، ص 91.

[40] - التكوثر العقلي، م.س، ص 135.

[41] - م.ن، ص 53.

[42] - التكوثر العقلي، ص 39.

[43] - ن.م ، ص 36.

[44] - ن.م ، ص 46.

[45] - ن.م ، ص 52.

[46] - ن.م ، ص 213.

[47] - ن.م ، ص 213.

[48] - ن.م ، ص 72.

[49] - ن.م ، ص 73.

[50] - ن.م، ص 72.

[51] - ن.م ، ص 21.

[52] - م.ن، ص 35، 77، 85، 140، 153، 173، 175، 176، 179، 194، 197، 213، 278، 296، 297، 304..

[53] - م.ن، ص 23.

[54] - م.ن، ص 292.

[55] - م.ن، ص 220.

[56] - التكوثر العقلي، ص 217.

[57] - ن.م ، ص 88.

[58] - ن.م ، ص 88.

[59] - ن.م ، ص 89.

[60] - التكوثر العقلي، ص 296.

اشكالية الاخبار وازمة الكتابة التاريخية

في لقاء مع الدكتور محمود إسماعيل

حاوره: إدريس هاني

ينطلق المحاور من التساؤل حول مكمن الأزمة التاريخية، وهل هو المؤرخ أم التاريخ؟ ليتابع أسئلته حول كتابتنا لتاريخنا في متن الواقع قبل صفحات القرطاس. ويعرج في ثنايا الحوار على موضوعات عدة لها صلة بالإشكالية ومن ذلك وقوفه عند محاولات تأرخنا عند برنارد لويس وغيره.

إدريس هاني: في البدء، دعنا نتساءل: هل هي أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ؟

الدكتور اسماعيل: الفصل بَيْن الطرفين غَيْر مبرر؛ لأنّ المؤرخ يؤرخ على الواقع، وفي نفس الوقت هو ابن لهذا الواقع، وخصوصاً طبيعة هذا الواقع في هذه المرحلة: مرحلة الانحطاط التي لَمْ يشهدها العرب مِن قَبْل. فالأزمة ليست أزمةً، بل هي كارثة، تركت بصماتها على الجميع بدرجة أو بأخرى.

فالواقع المعقد مختلط وينعكس هذا على عقلية المؤرّخ، والمؤرّخ ترمومتر يتأثر بالحرارة والبرودة، وعلى ذلك نجد إذا كان الواقع يعرج على كارثة فمن المنطقي جدّاً أنْ يضطرب المؤرّخ في أداء وظيفته.

فمثلاً.. على الرغم مِن أنّ الأزمة واضحة تماماً، إلا أنّ رؤى المؤرّخين حولها تختلف وتتضارب، وخاصةً في مسائل التحليل والتأويل والتعديل، حيث يوجد مِن المؤرخين مَن يختلف حتى في إدراك درجة الكارثة، ويجد مَن ينفي وجود أزمة أصلاً.

لكن ليس معنى هذا أنّ العملية عبثية؛ فالمؤرّخ ـ بطبيعة عمله ـ لن ننتظر منْه الكلمة الفصل أثناء الأزمة نفسها؛ لأنّ ما يجري لَمْ يتحول بَعْدُ إلى تاريخ، بمعنى أنّ مرحلة الفوران لَمْ تُفْضِ إلى حالة نهائية ثابتة، وعندما يحدث ذلك يأتي دور المؤرخ.

أمّا الأزمة الراهنة، فهي ضِمن اهتمامات المشتغلين بالعلوم السياسية؛ حيث يقدّم تحليلات مرتبطة بمجريات الأحداث نفسها، لكنه لا يستطيع أنْ يصل إلى القول الفصل. وإذا كنا نتحدّث عن أزمة مؤرّخ، فهي أزمة تشمل النخبة المفكِّرة كلها، وهذا يفسّر الخلل العام في مقاربة ما يجري.

إدريس هاني: مع أن التاريخ صناعة عربية، إلا أن أزمة القراءة التاريخية ظلت لعنة لصيقة بالعقل العربي. هل أنتم ـ كمؤرخ ـ ما زلتم على أمل في أن يصحو الخطاب التاريخي العربي يوما من سبات المأزق الأسطريوغرافي؟

الدكتور إسماعيل: هذه دعوى خاطئة، وهي ليست جديدةً؛ فهي مرتبطة بالنزعات العنصرية والتفوق العِرقي، وهي أحط درجات التفكير؛ فالله لَمْ يعطِ لأحد قدرةً أكثر مِن آخَر، فهي مسألة ظروف ومعطيات.

وهذه القضية مرتبطة بفكر الجابري الذي يقول: «إنّ العقل العربي عقل

مستقبل».

وهي نفسها أخذها عن الاستشراق الكلاسيكي الذي كان أساساً يقدم معلومات للاستعمار، وكان يستهدف الترويج لمركزية الحضارة الأوروبية، علماً أنّ هذه الحضارة باعتراف الغربيين أنفسهم (وأي حضارة) ما هي إلا خطوة على طريق التقدم البشري، ولكي تتقدم وتتطور لا بد من أنْ تستوعب الرصيد الحضاري السابق، فهي لَمْ تبدأ مِن درجة الصفر.

أيضاً. هناك الفكر الفاشستي عموماً الذي يصنّف الناس على أساس درجات عقلية، فالتفاضل العِرقي لا وجود له أصلاً؛ بدليل أنّ الحضارة العربية في العصور الوسطى هي التي كانت تقود العالم.

فالجابري أخذ الأفكار وأطلقها على العقل العربي ووصفه بأنّه بياني عرفاني تهويمي غَيْر عقلاني. والعالم العربي - رغم الظروف الآنية - يوجد فيه عقول تناطح عقول الأوروبيين والأمريكيين. فإذا كان العالم العربي يعاني أزمة فكر، فهو نتيجة طبيعية لأزمة واقع، وليس هناك واقع ثابت إلى الأبد، بل إنّ قانون الحركة والصيرورة يجعل مِن التغيير أمراً حتميّاً. لكن متى؟

هذا ليس في يدنا، ويوم يتغير الواقع سيتغير الفكر، وهذا يذكّرنا بمقولتنا عن سوسيولوجية الفكر.

إدريس هاني: هل ينظر المؤرخ اليوم إلى التحدي العربي.. وهل العولمة من شأنها المساهمة في نقد الوثيقة أم أنها ستزيد من تعويم الحقيقة التاريخية؟

الدكتور إسماعيل: التحدي العربي للمؤرّخ هو هاجسه وشاغله، بل إنّ فكرة التحدي والاستجابة هي مقولة مؤرخ (توينبي)، وهي الفكرة التي تؤدي إلى الحراك التاريخي؛ ولِذلك يقول: إنّ العقل البشري يعمل بكل طاقاته وقدراته وملكاته عند مواجهة التحدي.

فعلى سبيل المثال، الأزمة العربية الراهنة عندما يقرأها المؤرخ يقرأها على أنها تحدي؛ لِذلك هو معنيّ بالاستجابة لهذا التحدي، ولحظة الاستجابة هذه هي لحظة تاريخية (historic)، لحظة مفصلية؛ لأنها هي توأم الانتقال مِن حال متخلف إلى حال أرقى. مِن هنا يهتم المؤرخ بتلك الحالات المفصلية باعتبارها تشكّل البدايات للتغيير.

أمّا بالنسبة للعولمة، فهي مصطلح غَيْر بريء، فيمكن قراءتها على أنها شيء إيجابي، بمعنى التواصل بَيْن الحضارات والمزيد مِن التعرف على مزيد مِن التقدم.

لكن الذي يحدث هو أنها مصطلح مراوغ يُستخدَم كغطاء لمشروع الهيمنة الأمريكية، ويُفهم هذا مِن خلال طموح هذه الهيمنة إلى فرض الثقافة الأمريكية على العالم، وهذا غَيْر ممكن في حد ذاته، خصوصاً إذا كانت هذه الثقافة ـ ثقافة الكاوبوي ـ غَيْر مؤهلة لتكون ثقافةً عامّةً للبشرية.

وواجب المؤرخ أنْ يفطن إلى تلك المغالطة؛ لأنه الخبير بالثقافات وتراثها الطويل في عمر البشرية. وقراءة استقرائية لطبيعة العلاقة بَيْن الثقافات تؤكد الاختلاف النوعي، وهو أمر إيجابي؛ لأنه يعني التعددية.

وهنا تبرز المفارقة الأمريكية حول العولمة: كيف تتحدث عن الديموقراطية على أنها وعاء التعددية وفي الوقت نفسه تلح على أنْ تسود ثقافتها الأحادية لتَجُبّ كُلّ الثقافات؟! كذلك بالنسبة للمؤرخ، إنّ العولمة لَمْ تُختبَر بَعْد، وبالتالي لَمْ تصبح تاريخاً بَعْد لكي يتعامل المؤرّخ معها، لكنها البدايات تؤكد بطلانها باعتبارها إيديولوجيا ذرائعية؛ أي تبريرية للهيمنة.

إدريس هاني: لقد كاد التاريخ أن يصبح صناعة شعرية تحل محل ما أداه الشعر ـ هجوا ومديحا ـ قبل عصر التدوين. ما قصة العقل العربي مع الشعر والتاريخ؟

الدكتور إسماعيل: توجد مبالغة في الطرح؛ فالطرح بشكله الحالي طرح شعريّ أكثر مِنْه تاريخيّ. ولكننا لا نصادر على أنّ التاريخ وثيق الصلة بالشعر كأهم تجليات الأدب العربي.

ففي العصر الجاهلي كان الشعر (وزارة الثقافة والإعلام)، والشعر الجاهلي في غياب المادة الوثائقية والكتابات التاريخية تأسيساً على مقولة خاطئة بناءً على كلمات الفقهاء بأنّ الإسلام يَجُبّ ما قبله، والنظرة الدونية لما قَبْل الإسلام، عزف المؤرخون عن تاريخ ما قَبْل الإسلام، وأصبح الشعر الجاهلي يمثل التاريخ. فالشعر هو ديوان العرب كما يقال، والتاريخ نفسه ينظر إليه باعتباره نوعاً مِن الأدب؛ فهناك الأدب التاريخي. والعلاقة بَيْن التاريخ والأدب عموماً علاقة تكاملية وليست متضادّةً.

فالأدب يمثل الرؤية الوجدانية للواقع، ورغم إسرافه في الخيال، إلا أنه

ينطوي على حقائق. بينما التاريخ يمثل القراءة العقلية للواقع في الماضي.

أمّا أنْ يتحول التاريخ العربي بالذات إلى مديح وهجاء: فليس ذلك ذنبَ التاريخ، بل ذنب المؤرخين بما ينمّ عن تدني المستوى.

وتلك الظاهرة موجودة عند المؤرخين العرب بوجه خاص، ولها جذورها التاريخية وأبعادها الآنية الواقعية؛ فحالة التشرذم العربي والصراعات العربية العربية تحوّل المؤرخ مِن عين موضوعية لرصد حقائق الواقع إلى لسان سليط هجّاء، أو مأجور مادح.

وهذا ـ في نظري ـ ليس تأريخاً بحال مِن الأحوال؛ لأنّ أهم شرط لِلمؤرخ هو الموضوعية: لماذا وكيف جرى لِلكشف عن الواقع بسلبياته وإيجابياته، أمّا أنْ يتحول لرجل دعاية، فلا يجوز له أنْ يتشرف بلقب «مؤرخ».

إدريس هاني: إذا كانت الإيديولوجيا صاحبة الجلالة في كل تفكير ولو تعلق الأمر بالخطاب التاريخي: فهل وظيفة المؤرخ ستصبح معقدة؟

الدكتور إسماعيل: أولاً الإيديولوجيا ليست سُبّةً كما يجري التعامل معها في الخطاب العربي المعاصر، بل إنّها تمثل درجةً راقيةً مِن درجات التفكير؛ إذ هي حصاد واقع المجتمع بكل جوانبه منظومةً في تصور استقرائي لهذا المجتمع. ولقد تصدّى كارل بوبر لنقد مفهوم الإيديولوجيا لا على الأساس المعرفي، وإنما لأنه كان يحاول هدم المادية التاريخية. وماركس نفسه لَمْ يهاجم الإيديولوجيا ذاتها، بل هاجم الإيديولوجيا الألمانية لخصائصها السلبية.

ولا يوجد مشتغل بالفكر ـ خاصّةً في العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ إلا وأن يَكون متأدلجاً، وحتى الذين يرفضونها باعتبارها معوّقاً للمعرفة متأدلجون شاءوا أم أبوا.

أمّا عن وظيفة المؤرخ: فهي معقدة أصلاً؛ لأنّه لا يتعامل مع واقع مصمت، بل هو واقع متعدّد الجوانب والأطراف متنوع الإيديولوجيات، ومن ثَمّ لا بدّ من أنْ يَكون متمرساً، وهو رصد الحقيقة التاريخية بمعرفة الإيديولوجيات السائدة.

فعليه ـ مثلاً ـ أنْ يضع في اعتباره ثقافة السلطة وثقافة المعارضة، عليه أنْ يقف على مقاصد القوى المتصارعة وغاياتها باعتبار التاريخ هو الصراع بَيْن هذه القوى.

ومن ثَمّ، فالإيديولوجيا بالنسبة للمؤرخ الفطن تشكل عاملاً مساعداً إذا أعيته السبل في الوصول إلى الوثائق، لكن المؤرخ غَيْر الفطن تشكل الإيديولوجيا عبئاً جديداً يحول بينه وبَيْن مجرد رصد الوقائع.

ما يتعلق بأدلجة المؤرخ نفسه: فهي تشكل حاجزاً غَيْر منظور وغَيْر مباشر دون الوصول إلى الحقيقة؛ لأنه يقرأ الماضي مِن خلال تصوره الذاتي، فالحقيقة منوطة برؤيته لها، وليس بالضرورة أنْ تكون صادقةً، وهنا يأتي الاعتساف؛ فتحت تأثير منظوره الإيديولوجي يسكت عن وقائع، ويذيع أخرى حسب هذا المنظور. وقَدْ كان هذا هو السبب وجود الكثير مِن المسكوت عنه؛ لأنّ هذا المسكوت عنه يناقض تصوره الإيديولوجي، وهذا يظهر أكثر في مقولة الذاتية.

فالمؤرخ الأمين، وهو يتصدّى لواقعة تاريخية عليه أنْ يترك جانباً ذاتيته التي هي نتاج وضعه الطبقي، ومذهبه الديني وعقيدته ورؤيته العامة للكون والحياة.

إدريس هاني: كيف تعالجون أسطورة الحياد ـ والمفهوم لبورديو طبعا ـ في الكتابة التاريخية؟

الدكتور إسماعيل: الوصول إلى الحياد والتجرد الكامل لا يمكن أنْ يتحقق إلا بالنسبة للذات الواعية المتسامية، والتي هي نتاج ثقافات عريضة تفضي إلى تأصيل ما يمكن أنْ يسمى بـ «نزعة الهيومانية» (الإنسانية العامة).

في غياب ذلك يصبح الحياد محض خرافة، فعلى سبيل المثال.. يوجد مِن مفكِّري الغرب «نعوم تشومسكي»، وهو يهودي وصل إلى هذه الدرجة مِن التسامي وتحقيق النزعة الإنسانية؛ بحيث يدافع عن القضية الفلسطينية، أو أي قضية أخرى في العالم ربما أكثر مِن أصحاب القضية.

ومثال آخر: آرنولد توينبي ـ وهو ابن الحضارة الغربية ـ يتصدّى لهدم نظرية مركزية الحضارة الأوروبية.

وول ديورانت له عبارة مشهورة تعبِّر عن واقعنا الراهن عن أنّ الحضارة الأوروبية ابنة مدللة لآسيا وإفريقيا. فالتجرد والحياد يوجدان عندما يتجاوز المؤرّخ الحزازات والعصبيات.

فابن عربي ـ مثلاً ـ كمتصوّف عرفاني تسامى حتى فوق الأديان وغلب

قضية الإنسان، ولا يحدث هذا إلا في طور مزدهر من الحضارات، وللأسف دوماً يكون هؤلاء قلة محدودة.

بوردبو ـ مثلاً ـ رغم أنه عاش مرحلة الاستعمار الفرنسي للجزائر، لكن أفكاره وحتى معيشته آثر أنْ تكون في الجزائر نفسها، كان في ذلك الوقت صوتاً نشازاً وسط المفكِّرين والسياسيين الفرنسيين الذي كانوا يقولون بفرنسة الشمال الإفريقي، وغالباً ما يصطدم أصحاب هذه الرؤى السامية مع الساسة، وإن شذ بعضهم: مثل ديجول الذي فاجأ العقلية الاستعمارية بتحرير الجزائر.

إدريس هاني: كتبتم عن أسطورة ابن خلدون والمبالغات التي أحاطت بتاريخه. هل ما زلتم على موقفكم؟ ما هي منقولات ابن خلدون أو بالأحرى سرقاته؟

الدكتور إسماعيل: نعم ما زلت مصرّاً، لا لشيء إلا لأنّ كُلّ ما كُتب عن الموضوع لَمْ يتمكّن مِن دحض مقولتنا هذه. فجُلّ الكتابات كُتبت مِن منطلق الصدمة، صدمة هدم الثابت أو المتواتر، فكانت انفعاليّةً وعاطفيّةً أكثر منها علميّة. ومن حسن الحظ أنه بَعْد انفضاض هذه الحالة وبعد البحث والدرس ظهرت كتابات علمية ترسّخ مقولتنا، بل تضيف إليها قرائن جديدةً.

فمثلاً.. كتب الأستاذ محمد أسعد نظامي ـ وهو سوري يعمل في جامعة باريس ـ بحثاً معمّقاً أثبت فيه أنّ عِلْم العمران عند ابن خلدون منقول برمّته عن أرسطو؛ إذ أضاف قرائن جديدةً عن السرقات الخلدونية.

بل وقبله وقبلي أنا كتب كراشكوفسكي في الثلاثينات مِن القرن الماضي عن الأدب والجغرافيا عن أنّ ما عند ابن خلدون مأخوذ عن أرسطو وإخوان الصفا. وهناك أصوات أخرى عربية ـ مثل علي الوردي وطه حسين ـ قد كشفوا عن بَعْض سرقات ابن خلدون. ما قمنا به نحن بَعْد دراسة ثقافية ومقارنة للنصوص أثبتنا أنّ كُلّ الآراء العظيمة التي نُسبت لابن خلدون وادعى هو نفسُه أنها جاءته عن الوحي منقولة عن إخوان الصفا.

كما أثبتت تلميذة لنا جزائرية أنّ ما كتبه ابن خلدون بصدد موضوع النظم منقول بنصه عن كتاب قدامة بن جعفر. فإذا كان لنا مِن دور فهو الكشف عن قضية السرقات في التراث العربي وأي تراث إنساني آخَر.

إدريس هاني: هل تعتقدون بأن السياسة الفكرية القائمة على الاختزال وأسطرة المعرفة هي لأزمة للعقل العربي؟ وهل نحن ضحايا الرشدية في ابتكاراتها الرينانية كما تورطنا في الخلدونية في ابتكاراتها الروزنتالية. من يصنع أوهامنا؟

الدكتور إسماعيل: ثقافة الاختزال بالنسبة للغرب شيء طبيعي بَعْدَ أنْ درسوا واقعهم وتاريخهم إلى درجة مِن الاتفاق حول الثوابت، فثقافة الاختزال لهم أمر طبيعي بَعْد أنْ أصبح تراثهم بَعْد الفحص والدرس وصل إلى المرحلة البديهية. لكن وضعنا مختلف؛ فتراثنا ـ رغم ما كُتب فيه ـ لا يتفق اثنان في تقويم موضوع بعينه، فلا زلنا لَمْ نتجاوز مرحلة الوصف، أمّا التحليل والتأويل، فهي سابقة لأوانها.

ومِن ثَمّ هذا التراث الغزير لا بدَّ مِن بحث تفصيلاته وجزئياته، لا لأن تختزله في مقولات، خصوصاً وأنها (صناعة أجنبية).

أنْ نصل في بحث التراث العربي إلى مرحلة البديهية، لا بدّ من أن تسبقه مراحل طويلة مثل المرحلة الاستقرائية والمرحلة الاستنباطية، ويسبق ذلك كله مرحلة التثبت والتحقق مِن الجزئيات؛ فأنت لا تستطيع أنْ تؤسِّس أي تصورات علمية عن تراث زاخر وما زالت وثائقه موضع خلاف.

أمّا بالنسبة لِكوننا ضحايا الرشدية في تصورها الريناني: فأجزم بأنّنا لَمْ نصل بَعْد إلى درجة مِن فهْم ابن رشد أو لأي درجة مِن وعيه. فابن رشد حسَم قضايا كثيرةً ـ مثل قضية العقل والطريق إلى اليقين، وقضية العلاقة بَيْن الدين والعِلْم ـ حسمها ابن رشد جميعاً، ومثل مقولته عن أممية الحضارة وغَيْرها مِن القضايا والنتائج المهمة التي لَمْ يستطع معظمنا تفهمها بَعْد.

ولي بحث قدّمته قبل ثلاث سنوات لِمؤتمر للمجلس الأعلى للثقافة المصري (نَحْو خطاب ثقافي عربي جديد)، وكان عنوان البحث «الاسترشاد بالرشدية في صياغة خطاب ثقافي عربي جديد».

ابن رشد ما زال حلماً، وقيمته ظلت مهدورةً في عصره، وحتى الآن هناك مَن يتهمون ابن رشد، رغم أثره الفكري المسيحي واليهودي على السواء، ولَمْ نعرف قيمته إلا بَعْد حديث الغرب عنه.

إدريس هاني: إلى أي مدى يستطيع مؤرخ كالدكتور محمود إسماعيل أن يحتفظ بمسافة عقائدية في العملية التاريخية؟

الدكتور إسماعيل: كثيرون ـ للأسف ـ يخلطون بَيْن مَن يدين بالماركسية من جانب وكعلم أصولي لقراءة واقع المجتمعات في تطورها وبَيْن تدينه مِن عدمه.

ماركس لَمْ يُفهَم مِن معظم مَن قرأه مِن العرب؛ فالفلسفة الماركسية تَختلف عن أي فلسفة أخرى في كونها فلسفةً أرضيّةً بحتة.

أمّا عدم الميتافيزيقا (ما يتعلق بالعقيدة) فليس مِن شأنها؛ فهي رصدت المجتمع، وتستطيع تحليله وتفسيره بعيداً عن الميتافيزيقا، فهي مِن هذه الزاوية عِلْم ماركسيولوجي يدرس المجتمع والصراع وحركة التاريخ والصيرورة البشرية، كُلّ هذه الأشياء عِلْم.

ولَمْ يستطع حتى المفكرون الرأسماليون أنْ يسلموا بهذا العِلْم.. فرأيت ميلز ـ مثلاً ـ يقول: إنّ الذي يتجاهل المادية التاريخية في قراءة واقع ما، لا يستطيع أنْ يرى ما هو أبعد مِن أقدامه.

والاستعمار الغربي نفسه أفاد مِن الماركسية للتعامل مع الطبقات داخل المجتمعات. أمّا قضية الإيمان: فهي علاقة بَيْن الإنسان وربه، وأنا في غنى عن تبيان علاقتي بالله الخاصة والعامة. فالخلط بَيْن علاقة الإنسان بربه إيماناً أو إلحاداً وبَيْن تبنيه لنظرية ما في العِلْم خلط لا مبرِّر له أصلاً.

إدريس هاني: يجب أن نكتب تاريخنا باستمرار- هكذا أكدت أحدث المدارس التاريخية وفي مقدمتها الأنال. هل كتب التاريخ العربي مرتين على الأقل؟

الدكتور إسماعيل: بالنسبة للتاريخ الأوروبي قد استقر تماماً على الأقل فيما يتعلق بأصولياته، فأصبح علماً بديهيّاً كما قلنا مِن قَبْل، لكن تاريخنا يحتاج إلى كتابة، فأزعم أنّ كُلّ ما كُتب يَفتقر إلى العلمية، وهذا يتعلق بالمسألة المنهجية والرؤية. فمِنْ حيث المنهجية: ما زال مدلول كلمة منهج ضبابياً عند مَن يتداولها؛ لذلك فإنّ هذا التاريخ العربي حافل بالخرافات، وهو في أساسه تاريخ مناقب، وهو ليس علماً.

أمّا قضية الرؤية: فهي رؤية دينية، بمعنى لا تعلِّل ولا تحلِّل، بل تتجاوز

سلسلة العلل التي تتعلق بظاهرة ما إلى العلة الأولى وهي الله سبحانه وتعالى؛ فالتاريخ كله من صنع العناية الإلهية. وهذا الحُكم مصادرة على البحث والدرس، ومن ثَمّ فهو يحتاج إلى دراسة من الأصوليات. وهذه الدراسة لا بدّ من أنْ تتم على مراحل عدة: المرحلة الأولى جمع الأخبار، ثُمّ نقد المرجعيات والتحقق من صحة المروي، ثُمّ الرؤية الأفقية لتعقب الصيرورة والتحولات واستخلاص معالم عن طريق الاستقراء والوصول إلى تفسير للكليات، بما يقود أخيراً إلى مرحلة البديهة المستقرة.

كما أنه حتى بَعْد الوصول إلى هذه المرحلة يمكن أنْ يعاد كتابة التاريخ إذا ما توفرت نصوص جديدة، وهنا تبرز قيمة الوثائق.

فمثلاً يوجد في متحف فيينا ما يقرب من ٢ مليون وثيقة عربية لَمْ تظهر للنور بَعْد، وظهورها ودراستها سيصحِّح الأخطاء ويوطِد التاريخ الإسلامي باعتباره تفاعلات بَشَر يخطئون ويصيبون، وليس تاريخاً مقدَّساً كما يزعمون.

إدريس هاني: هل تؤمنون بأن التاريخ يعيد نفسه؟

الدكتور إسماعيل: قديماً قال الفيلسوف: إنك لن تضع قدمك في النهر مرتين؛ فماء النهر يجري. وقانون الحركة سُنَّة حياة البشر، ومن ثَمّ فإنّ التاريخ لا يعيد نفسَه، لكن الذي يحدث أنّ البشرية في حركة صيرورتها المتحوِّلة والمتقدِّمة إلى الأمام قد تتخلّف تحت ظروف معيّنة، فكأنها تعيش عصوراً تاريخيّةً تجاوزتها البشرية من قَبْل، فيقولون: التاريخ يعيد نفسَه.

أو كنتيجة ـ أيضاً ـ لخلل ما في بنية بَعْض المجتمعات المعاصرة تفضي إلى التخلف، فتصير ظروفها الموضوعية الآنية أشبه بظروف مجتمعات سابقة كانت تعيش في نفس الحال، فيسارع البعض ويقول: التاريخ يعيد نفسَه. هذا على صعيد الفهم العام.

وإنْ كانت هناك بَعْض النظريات تقول: هناك أدوار في حركة التاريخ يتطور فيها التاريخ يتجاوز فيها ثُمّ ينتفض فيعود إلى الحالة الأولى، فتقول: إذن التاريخ يعيد نفسَه. التاريخ ـ باختصار ـ هو نتيجة فعاليات بَشَر، وهذه الفعاليات في درجاتها تشكِّل الآليات الحاكمة للواقع التاريخي.

إدريس هاني: كيف تقيمون مواقف برنارد لويس من التاريخ العربي والإسلامي؟

الدكتور إسماعيل: هذا السؤال صيغ في فترة اتهم فيها برنارد لويس ـ وهو مؤرِّخ مِن أصل يهودي درَّس في جامعات انجلترا، والآن في أمريكا ـ بأنّه مِن وراء الحملة الضارية حالياً على الإسلام والمسلمين، تلك التي عبَّر عنها بَعْض تلامذته مثل هنتغتون.

ولكن مِن وجهة نظري إنّ لويس في كتاباته ـ بوجه عام ـ يُعَدّ مِن أهم المستشرقين الذين عالجوا التاريخ الإسلامي بقدر كبير مِن الموضوعية والذكاء والفهم والوعي. وحسْبه أنه صحَّح الكثير مِن النظريات الخاطئة، مثل ما جرى ويجري إلى الآن مِن اتهام المذهب الإسلامي بأنّ مؤسسه مِن أصل يهودي، فنَّد لويس هذا الزعم، وقدَّم نظريّةً مهمّةً في كتابه (أصول الإسماعيلية).. هذا مِن جانب.

مِن جانب آخَر بَعْد لويس مِن المستشرقين الذين عالجوا تاريخ الحركات المعارضة في تاريخ الإسلام بنظرة علمية ورؤية اجتماعية بل وطبقية، وفي كتيبه الصغير (العرب في التاريخ) يُعَدّ مِن المستشرقين القلائل الذين فلسفوا التاريخ العربي الإسلامي بقدر كبير مِن الموضوعية.

أمّا عن حرفيته كمؤرِّخ: فهو متميِّز إنْ لَمْ يكن متفرداً، وأذكر أنه منذ منتصف القرن الماضي كان الكثيرون مِن الدارسين العرب المتخصصين في التاريخ الإسلامي يتهافتون على التتلمذ عليه، مثل: سهيل زكار والفاروق عمر وغيرهما كثيرون. عقلية كهذه كان مِن الضروري أنْ يستفيد مِنه الساسة الأمريكيون كخبير له شأنه في التاريخ العربي الوسيط والمعاصر..

وقَدْ قرأت له أخيراً عرضاً لأحد كتبه في بَعْض الدوريات العربية تثبت أنه ما زال على موقفه هذا. أمّا أنْ يوظَّف سرِّيّاً لتبرير المشروع الأمريكي فهذا لا علم لي به.

إدريس هاني: لقد استهان فلهاوزن بمؤرخ عربي كبير كاليعقوبي مقدما ومرجحا كل روايات أبي مخنف.. هل لكم أن تشرحوا أوليات التحيز الاستشراقي؟

الدكتور إسماعيل: فلهاوزن مستشرق ألماني متميِّز، كتب عن المعارضة

في الإسلام، وله رؤية خاصة في كتابة التاريخ مفادها عزل التاريخ السياسي عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي؛ إذ يؤمن بأنّ التاريخ السياسي له قوانينه الحاكمة والثاوية فيه نفسه، بمعنى أنه معزول عن أية معطيات أخرى..

ورغم أننا لا نرى هذا الرأي، ولكن المجتمعات المستبدّة تدار سياستها مِن خلال الحكّام، بحيث يصدق حُكم فلهاوزن في هذا الصدد.

أمّا بالنسبة لاستهانته باليعقوبي: فالمقارنة بَيْن اليقعوبي وأبي مخنف غَيْر ذات موضوع؛ لأنّ أبا مخنف أخباري، بمعنى أنّه جامع روايات ليس إلا. وفي هذا الصدد أشهد بأنّ كتابه عن أخبار صفين كان زاخراً بمعلومات وتفصيلات ليس لها نظير عند غَيْره، وإنْ كان منحازاً لِعَليّ في أحداث الفتنة الكبرى، وأنا شخصياً منحاز لِعَلِيّ؛ لأنّ التاريخ كُتِب في ظل نُظُم معارضة للشيعة. واليعقوبي كان شيعي الهوى، ولكنه مِن خيرة روّاد تاريخ الإسلام.

وتكمن أهميته في الآتي:

١- أنه عدل عن منهج التاريخ الحولي وقدّم التاريخ كموضوعات متكاملة.

٢- أنه تجاوز مرحلة الرصد والوصف إلى مرحلة التحليل والتعليل مع قدر كبير مِن الموضوعية.

٣- أنه جغرافي ومؤرخ في الوقت نفسه؛ فقد شاهد الأقاليم التي كتب عنها، وكان مِن الذين اتبعوا آلية النقد في التحقق مِن صدق الرواة. وهناك نص له يقول فيه: لقد كثرت أسفاري، وكنت إذا نزلت بأرض أو إقليم أسائل علماء أهله الواحد بَعْد الآخَر، ولا أكتب إلا ما أتحقق مِن صدقه.

٤- أنه أول مَن كتب مجال عِلْم (الجيوبولوتيقا) الجغرافيا السياسية، وكان حُجّةً متفرّداً بالكتابة عن طبيعة تاريخ تخوم الدول بَيْن بعضها البعض.

وأخيراً.. فإنه أول من فطن - ربما بَعْد المسعودي - إلى أنّ الموضوع التاريخي يتجاوز الجوانب السياسية والعسكرية، فاهتم بمعلومات تتعلّق بالتاريخ الاقتصادي والعقائدي.

وبحسب علمي إنّ فلهاوزن لَمْ يَستهن باليعقوبي أبداً.

إدريس هاني: كيف تقرأون استشراق إدوارد سعيد؟

الدكتور إسماعيل: الحق أنّ كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد مِن أهم نصوص الكتابات في تقويم حركة الاستشراق، وإذ تمحورت أهميته حول فضح دعاوى الاستشراق وربطه بالحركة الاستعمارية الأوروبية فهذه الفكرة معروفة قَبْل إدوارد سعيد.

أمّا الأهمية الحقيقية، فتكمن في أنه أول نص عربي يعالج موضوع طبيعة الاستشراق المعاصر، كاشفاً عن فرْق بَيِّن بينه وبَيْنه الاستشراق الكلاسيكي القائم على الدراسات التاريخية، ويكشف كيف تحوَّل هذا الاستشراق الجديد إلى أسلوب في جمع المعلومات تقوم بها أجهزة الاستخبارات مباشرةً.

وفي هذا الصدد قدّم معلومات ضافيةً تنمّ عن جهود كبيرة كرّسها لإثبات تلك المقولة. ويُعزَى إليه الفضل ـ أيضاً ـ في كتابه «تغطية الإسلام» فضل السبق في استشراف ما يجري الآن تحت دعوى العولمة والتحامل المفزع على الإسلام والمسلمين؛ حيث كشف قَبْل انهيار الكتلة الشرقية عن أنّ الإسلام هو العدوّ القادم للغرب.

أخيراً.. وسط هذه الموجة المتحاملة على الإسلام كشف لنا عن دور مسكوت عنه عن بَعْض الكتابات الأكاديمية الهامّة التي تعامت عنها الدوائر الأمريكية، والتي تفنِّد الدعاوى العدائية ضد الإسلام والمسلمين، مثل الثورة الإيرانية والكتب الأكاديمية التي كُتِبَت عنها، بخلاف الرؤى التي تبناها الساسة في أمريكا.

إدريس هاني: هل من كلمة أخيرة...

الدكتور إسماعيل: إنّ المؤرخ قاضٍ، وقاضٍ منصف أيضاً، وعليه أنْ يتجرَّد مِن إيديولوجيته عند بحث الظاهرة التاريخية أو رصد وتأريخ الحوادث الماضوية، وكتابة التاريخ العربي تحتاج إلى مَن يعطيه البديهية، وهذا دور المؤرّخين القضاة.